

**Zwischen Modernität und Konservatismus.  
Eine Untersuchung zum Begriff der Antipolitik  
bei F. W. J. Schelling (1775-1854)**

**D i s s e r t a t i o n**

zur Erlangung des akademischen Grades

**Doctor philosophiae  
(Dr. phil.)**

eingereicht

an der Philosophischen Fakultät I  
der Humboldt-Universität zu Berlin

von Magister, André Schmiljun

Der Präsident der Humboldt-Universität zu Berlin  
Prof. Dr. Jan-Hendrik Olbertz  
Der Dekan der Philosophischen Fakultät I  
Prof. Michael Seadle, PhD

Disputationstermin: 3.11.2014

Gutachter

Erstgutachter: Prof. Dr. Christian Möckel  
Zweitgutachter: Prof. Dr. Steffen Dietzsch

# **Inhaltsverzeichnis**

## **1 Einleitung**

1.1 Abriss zu Schellings Werk .....	4
1.2 Fragestellung und Vorgehensweise .....	7
1.3 Schelling als politischer Philosoph: Zwei traditionelle Interpretationslinien .....	8
1.4 Schelling – ein politischer Reaktionär?.....	13
1.5 Antipolitik – was ist das? .....	15
1.6 Zur politischen Situation .....	23

## **2 Praxis und Kritik - Schellings Ansichten zum Staat**

2.1 „Keine Spur einer Sansculotten-Tournure“ .....	28
2.2 Schelling als königlicher Berater .....	32
2.3 Hegels Vernunftstaat .....	37
2.4 Schellings Kritik am Staat .....	40
2.5 Schellings Begriff des Politischen .....	46

## **3 Muss ein Staat sein? Und wie sollte ein Staat beschaffen sein?**

3.1 Die Deduktion des Rechts .....	49
3.2 Der Staat als Mechanismus .....	52
3.3 Der organische Staat .....	55
3.4 Der Staat als Kunstwerk .....	61
3.5 Der Staat als zweite Natur .....	65

## **4. Antipolitik – Schellings Perspektiven und Leitideen des Politischen**

4.1 Kurzüberblick zur Methode .....	69
-------------------------------------	----

### **4.2 Erstes antipolitisches Prinzip: Der Begriff der Freiheit**

4.2.1 Die Wurzel des Bösen und Möglichkeit zum Guten .....	70
4.2.2 Selbstbestimmung und Freiheit .....	74
4.2.3 Selbstoffenbarung Gottes .....	79
4.2.4 Die Freiheit des Einzelnen gegenüber dem Staat .....	82

### **4.3 Zweites antipolitisches Prinzip: Der Begriff der Person**

4.3.1 Die Persönlichkeit gehört zernichtet - Erste Grundzüge von Schellings Philosophie der Person .....	86
4.3.2 Selbstbewusstsein als erstes Prinzip des Wissens .....	91
4.3.3 Selbstbildung der individuellen Persönlichkeit .....	94
4.3.4 Der Mechanismus vernichtet die Individualität .....	99

### **4.4 Drittes antipolitisches Prinzip: Die Religion**

4.4.1 „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“ - Kants Religionskonzept ..	106
4.4.2 Religion ist nicht ohne Geschichte zu haben: Schellings Kritik an Kant .....	112
4.4.3 Staat und Religion .....	118
4.4.4 Die Bedeutung der Religion in der Philosophie der Offenbarung .....	122
4.4.5 Reaktionen auf Schellings Berliner Vorlesungen .....	131
4.5 Schelling – ein antipolitischer Denker? Eine Zwischenbilanz .....	134

## **5. Neue Generationen und Denkformen der Antipolitik**

### **5.1 Erstes Beispiel: Heinrich von Treitschke**

5.1.1 Der Ruf nach einem deutschen Einheitsstaat .....	137
--	-----

5.1.2 Die politische Freiheit .....	140
5.1.3 Politik gegen die Sozialdemokraten und Juden .....	143
<b>5.2 Zweites Beispiel: Konstantin Frantz</b>	
5.2.1 Die Idee des Föderalismus .....	146
5.2.2 Die Zukunft der deutschen Parteien .....	150
5.2.3 Der Einfluss der positiven Philosophie auf Frantz' Politikbegriff .....	152
<b>5.3 Drittes Beispiel: Friedrich Nietzsche</b>	
5.3.1 Der Staat, ein Ungeheuer! Nietzsches Kritik an der politischen Ordnung .....	156
5.3.2 Nietzsches Utopie von Europa .....	160
5.3.3 Der letzte deutsche Antipolitiker .....	164
<b>5.4 Exkurs I: Pessimismus und Staat bei Schopenhauer</b> .....	166
<b>5.5 Exkurs II: Antipolitik eines Künstlers: Thomas Manns</b>	
„Beobachtungen eines Unpolitischen“ .....	170
<b>6 Schlussbetrachtungen</b>	
6.1 Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Schelling und den späteren Formen der Antipolitik .....	177
6.2 Ausblick auf eine Theorie der Antipolitik .....	178
6.3 Die Antipolitik Schellings - Zwischen Konservatismus und Modernität .....	181
6.4 Die Aktualität der Antipolitik .....	184
<b>7 Quellen- und Literaturverzeichnis</b> .....	187

# **1. Einleitung**

## **1.1 Abriss zu Schellings Werk**

Kurz bevor Friedrich Wilhelm Joseph Schelling am 20. August 1854 im Alter von fast achtzig Jahren stirbt, schreibt Arthur Schopenhauer mit großer Verachtung, Schelling könne „nicht eingelassen werden in die ehrwürdige Gesellschaft der Denker für das Menschengeschlecht“<sup>1</sup>. Welche Widersprüchlichkeit Schelling bereits zu Lebzeiten entfacht hat, zeigt ein weiteres Zitat von Heinrich Heine aus seiner Abhandlung über „Die romantische Schule“: „Jedenfalls verdient dieser Mann unsere größte Aufmerksamkeit. Denn in früherer Zeit ist durch ihn in der deutschen Geisterwelt eine große Revolution entstanden und in späterer Zeit hat er sich so verändert, daß die Unerfahrenen in die größten Irrtümer geraten, wenn sie den früheren Schelling mit dem jetzigen verwechseln möchten.“<sup>2</sup> Nach seinem Tod lässt sein königlicher Freund, Maximilian von Bayern, schließlich auf Schellings Grabstein die Worte setzen „Dem ersten Denker Deutschlands“.<sup>3</sup>

Die Heterogenität Schellings Werk löst damals wie heute unterschiedliche Reaktionen aus und stellt eine Breite an Anknüpfungspunkten und Zugängen bereit, was sich besonders gut an der aktuellen Publikationsliste zu Schelling festmachen lässt. Unter den vielseitigsten Themenschwerpunkten wird der Philosoph fachübergreifend diskutiert und gelesen.<sup>4</sup> So untersucht Daniel Whistler<sup>5</sup> beispielsweise die symbolische Sprache in Schellings Werk, Michael Guschwa<sup>6</sup> wiederum die Dialektik und philosophische Geschichtserzählung beim späten

---

<sup>1</sup> WEISCHEDEL, WILHELM, Die philosophische Hintertreppe. Die großen Philosophen im Alltag und Denken, München 1957, S. 220.

<sup>2</sup> HEINE, HEINRICH, Die romantische Schule, hrsg. von Irmgard Horlbeck Kappler, Leipzig 1972, S. 89. Und: Vgl. Ders. Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, hrsg. von Gotthard Erler, Leipzig 1966, S. 174.

<sup>3</sup> Positiv äußert sich ebenfalls der berühmte Wissenschaftler, Publizist mehrerer Biographien KUNO FISCHER zwanzig Jahre nach Schellings Tod: „Ich glaube, die Zeit ist gekommen, den genialen, in der Geschichte der deutschen Philosophie hochbedeutenden Mann ruhig und ohne Parteiverblendung zu fassen, auf fester, von leidenschaftlichen Affecten unbewegter Grundlage sein Bild zu errichten in seinem wahren, unentstellten Zügen.“ (Fischer, Kuno, F. W. J. Schelling, Heidelberg 1872, Vorwort VIII.) Fischer würdigt den gebürtigen Leonberger als großen Philosophen und vergleicht dessen Leben mit einem Schillerzitat: „Jenes bekannte Wort, welches Schiller von dem Helden seiner größten dramatischen Dichtung gesagt hat, ist unter den Heroen unserer Philosophie auf keinen so anwendbar als auf Schelling: ‚von der Zeiten Gunst emporgetragen, von der Parteien Gunst und Haß verwirrt, schwankt sein Charakterbild in der Geschichte‘.“ (Ders., F. W. J. Schelling, Vorwort VIII.)

<sup>4</sup> Zur Wiederentdeckung des Philosophen empfiehlt sich der kleine Aufsatz von Xavier Tilliette anlässlich Schellings 200. Geburtstags: Vgl. TILLIETE, XAVIER, Schellings Wiederkehr? In: Schelling, Einführung in seine Philosophie, hrsg. von Hans Michael Baumgartner, Freiburg/München 1975, 161-172.

<sup>5</sup> Vgl. WHISTLER, DANIEL, Schelling's Theory of symbolic language, Oxford 2013.

<sup>6</sup> Vgl. GUSCHWA, MICHAEL, Dialektik und philosophische Geschichtserzählung beim späten Schelling, in: Studien zur Phänomenologie und Praktischen Philosophie, hrsg. unter anderen von Hans-Helmuth Gander, Lore Hühn, Bd. 22, Diss. Würzburg 2013.

Schelling. Julia Shestakova<sup>7</sup> beschäftigt sich in ihrem Dissertationsprojekt mit dem Erinnerungsbegriff bei Schelling und gibt einen spannenden Einblick in das Phänomen des Nachdenkens über die Erinnerungs- und Gedächtnisproblematik am Ende des 18. und bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts.

In der heutigen Forschung besteht im Großen und Ganzen das Einvernehmen darüber, dass Schelling neben Fichte und Hegel zu den wichtigsten Vertretern des Deutschen Idealismus zählt.<sup>8</sup> Ein Grund hierfür mag Schellings bemerkenswerte Wandlungsfähigkeit sein, auf die Kuno Fischer allerdings bereits 1872 aufmerksam gemacht hat: „Von der Selbsterkenntnis zur Welterkenntnis, zur Gotteserkenntnis; von der Wissenschaftslehre zur Naturphilosophie und Kosmologie, von hier zur Theosophie: dieser in sich nothwendige Gang der Probleme bezeichnet die Stadien, welche Schellings philosophischer Entwicklungsgang durchläuft.“<sup>9</sup> Abgewandelt

---

<sup>7</sup> Vgl. SHESTAKOVA, JULIA, Philosophie als Erinnerung. Dimensionen des Erinnerungsbegriffs im Anschluss an Schelling, in: Philosophie aktuell, hrsg. von Jürgen Manemann, Bd. 11., Diss., Berlin 2012. Die Arbeit wurde vom Institut für Philosophie der Philosophischen Fakultät I der Humboldt-Universität 2010 als Dissertation angenommen und von Christian Möckel und Volker Gerhardt inhaltlich begleitet.

<sup>8</sup> Vgl. DIETZSCH, STEFFEN, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Leipzig [u.a.], 1978, S. 110. Die gesammelten Werke, Briefe von und an Schelling, sein Nachlass liegen in einer historisch-kritischen Ausgabe mit bisher 12 Bänden vor, herausgegeben durch die Kommission zur Herausgabe der Schriften Schellings im Auftrag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. (Vgl. FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Hans-Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, Herman Krings, Hermann Zeltner. Die Ausgabe erscheint in vier Reihen: Veröffentlichte Werke AA I, Nachlass AA II, Briefe AA III und Nachschriften AA IV.) Die erste Ausgabe der Sämtlichen Werke Schellings ist von dessen Sohn unmittelbar nach Schellings Tod zwischen 1856 bis 1861 in der damals fassbaren Gesamtheit veröffentlicht worden. Manfred Schröter hat sie 1927 bis 1959 in veränderter Anordnung als sogenannten Münchener Jubiläumsdruck in zwölf Bänden mit einem Sonderband neu herausgegeben. Einen Neudruck der ausgewählten Schriften Schellings, die sowohl seine Früh- als auch Spätphase abdecken, hat schließlich Manfred Frank 1985 in einer Taschen- und Studienbuchausgabe herausgegeben, die ebenfalls auf der ersten Gesamtausgabe zu Schellings Werk basiert. Manfred Frank bemerkt 1985 lobend, dass Schelling ein Wunderkind gewesen sei, „das mit zwölf Jahren seine Fremdsprachenlehrer in Verlegenheit setzt, ein revolutionär gesinnter und aufsässiger Student, ein frühreifer Jugendlicher, der mit 22 Jahren eine ruhmreiche Professur an Fichtes Seite in Jena erhält, ein von Goethe hochgeschätzter Kenner der Natur, der Bahnbrecher einer ästhetischen Theorie, der mit Abstand gelenkigste und fasslichste Schriftsteller der idealistischen Zeit, dem noch Schopenhauer eine gewisse Anmut der Darstellung nachrühmt [...]. (FRANK, MANFRED, Vorbemerkung des Herausgebers, in: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling. Ausgewählte Schriften, Bd. 1, Frankfurt/Main 1985, S.1.) Einen guten Überblick zu Schellings Biographie geben: STÖRIG, HANS-JOACHIM, Schelling, in: Kleine Weltgeschichte der Philosophie, hrsg. von demselben., Frankfurt/Main 2004; WOLTERS, GEREON, Schelling, in: Enzyklopädie. Philosophie und Wissenschaftstheorie, hrsg. von Jürgen Mittelstraß, Bd. 3, Stuttgart [u.a.], 2004; JACOBS, WILHELM G., Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde am Stift und an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989; SCHMIED-KOWARZIK, WOLFDIETRICH, Schellings Idee einer Naturphilosophie. Ein noch heute herausforderndes Projekt, in: Information Philosophie, hrsg. von Peter Moser, 2 (1999); KIRCHHOFF, JOCHEN, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1982; FRANK, MANFRED (Hrsg.), Historische Hintergründe der Berufung Schellings; Schellings Auftreten in Berlin 1841. Dokumente zu Schellings erstem Vorlesungszyklus in Berlin, in: F. W. J. Schelling, Philosophie der Offenbarung (Paulus Nachschrift), Frankfurt/Main 1977.

<sup>9</sup> FISCHER, F. W. J. Schelling, S. 7.

findet sich Fischers Einschätzung bei Sloterdijk heutzutage wieder: „Tatsächlich lauscht der junge Philosoph wie ein enthusiastischer Gynäkologe am Bauch der geistträchtigen Natur, um in ihrem Inneren die Herztöne des noch nicht zur Welt gebrachten Selbstbewußtseins nachzuweisen. Aus seiner Assistenz bei der Geburt des Bewusstseins aus dem noch Bewußtlosen gewinnt Schelling die Einsichten, durch die er zum ersten unter den großen Theoretikern der Kunst in der Moderne werden sollte.“<sup>10</sup> In seinem über 50 Jahre währenden philosophischen Schaffen hat sich Schelling immer wieder neu erfunden. Selbst in seiner Spätphase zeigt sich Schelling unbeeindruckt allen Widerstands innovativ und fortschrittlich. Passend in diesem Zusammenhang ist ein Begriff, den Thomas Mann in einem Brief 1949 an seinen Bruder gebraucht, wo er vom „Greisen-Avantgardismus“ spricht, den man bei vielen Denkern wie etwa Parzifal oder Johann Wolfgang von Goethe ihm zufolge beobachten könne.<sup>11</sup> Auch im hohen Alter begleiten Schelling wichtige Fragen, was der Mensch sei und welche Bedeutung ihm in der Komplexität der Natur zugeschrieben werden könne.<sup>12</sup> Gleichfalls kommt Schelling nicht umhin, vor dem Hintergrund der Französischen Revolution 1789, dem Zusammenbruch des Alten Reichs 1806 und dem politischen Vormärz in Deutschland, kurzum mit Blick auf die großen politischen Veränderungen seiner Zeit auch eigene Ansichten und Einschätzungen zu politischen Fragestellungen zu entwickeln und festzuhalten. An diesem Punkt setzt die vorliegende Arbeit mit ihrem Untersuchungsgegenstand an, der in den nächsten Kapiteln ausgeführt und erläutert werden soll.

---

<sup>10</sup> SLOTERDIJK, PETER (Hrsg.), Vorwort, in: Philosophie Jetzt! Schelling, ausgewählt und vorgestellt von Michael Boenke, München 1995, S. 14.

<sup>11</sup> Vgl. Brief an Heinrich Mann, Vulpera, Engadin am 14. Juli 1949, in: Briefwechsel. Thomas Mann und Heinrich Mann, hrsg. von Ulrich Dietzel, Berlin/ Weimar 1977, S. 267.

<sup>12</sup> In der ersten Phase seiner Entwicklung knüpft Schelling unmittelbar an Fichte an, und ist davon überzeugt, die Philosophie als eine Wissenschaft der Vernunft darzustellen. (Vgl. SCHULZ, WALTER, in: Schelling, F. W. J., System des transzendentalen Idealismus, hrsg. von Walter Schulz, Hamburg 1957, S. 10. Und: Vgl. WOLTERS, GERON, Schelling, in: Enzyklopädie. Philosophie und Wissenschaftstheorie, a. a. O., S. 692. Eine umfassende historische Einführung zur Rolle der Vernunft im Deutschen Idealismus gibt Breidbach. Vgl. BREIDBACH, OLAF, Die Materialisierung des Ich. Zur Geschichte der Hirnforschung im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt/ Main 1997, S. 41 ff.) Später distanziert sich Schelling von dieser Position. Er weigert sich, die Vernunft, das absolute Ich, als fertige Substanz zu begreifen. Das Problem der Geschichte formuliert Schelling nunmehr als neue Aufgabe der Philosophie. Die Vernunft gilt ihm als ein ständiges Werden und ein prozessualer Vorgang. (Vgl. WOLTERS Schelling, S. 692.) In seiner letzten Wirkungsperiode, der Spätphilosophie, erhebt Schelling starke Zweifel an der Plausibilität der Vernunft in der Natur und im Menschen. Schelling kommt zu der Überzeugung, dass sich wesentliche Bereiche in der Welt der Logik und Rationalität entziehen. Ein typisches Kennzeichen für diesen Wandel ist Schellings Zeit seines Lebens nie fertig gestellte „Philosophie der Weltalter“, die dem Anspruch einer geschichtlichen Weltmechanik gerecht werden sollte.

## 1.2 Fragestellung und Vorgehensweise

War Schelling ein politischer Denker? Und wenn ja, wie lässt sich seine politische Denkweise einordnen? Die folgende Untersuchung wird einen Antwortversuch hierauf entwickeln, der abseits jener Klassifizierungsbemühungen liegen wird, die in Schelling entweder einen liberalen, konservativen oder einen reaktionären politischen Zeitgeist sehen. Vielmehr soll für den Forschungsdiskurs eine neue Lesart fruchtbar gemacht werden, die sich in der leitenden These wiederfindet, dass Schellings politische Äußerungen am besten mit dem Begriff der Antipolitik<sup>13</sup> zu beschreiben sind.

Hierzu unterteilt sich die Untersuchung in vier gedankliche Hauptstränge. In einem ersten Schritt soll zunächst geklärt werden, was *Antipolitik als Charakteristik* meint, auf welchem Forschungsstand der Begriff fußt und warum Schelling als antipolitischer Denker überhaupt in Frage kommt. Daran anknüpfend folgt eine *grundsätzliche Auseinandersetzung mit Schellings politischem Denken*. Zu fragen wird sein, wie Schelling die politische Ordnung seiner Zeit wahrgenommen hat, welche Theorien er in Hinblick auf den Staat entwirft und wie er selbst in der Funktion und Schnittstelle als Philosoph, Lehrmeister und politischer Berater am königlichen Hof – kurzum also in der Praxis - pragmatische und realpolitische Lösungen einbringt. Es wird sich zeigen, dass Schellings Antipolitik sowohl eine moderne als auch konservative Handschrift trägt, dass Schelling weder eine einheitliche, noch konstante Theorie des Staates verfolgt und seine frühen und späten politischen Äußerungen einer Dynamik unterworfen sind, die von einer ablehnenden, negativen bis hin zu einer akzeptierenden, positiven Staatsauffassung reichen. Gleichfalls reichert Schelling seine Kritik an der politischen Wirklichkeit mit einer Gegenüberstellung von Idealvorstellungen des Staates an, die er in verschiedenen metaphorischen Schlagworten festhält.

Schellings Antipolitik zeichnet sich aber nicht nur durch eine ambivalente Einstellung zum Politischen aus, sondern macht sich ebenso *in drei wesentlichen Leitideen (Freiheit, Persönlichkeit, Religion)* bemerkbar. Diese sollen in einem dritten Schritt ausführlich eingeführt und vorgestellt werden. Eine wichtige Auffälligkeit in diesem Zusammenhang wird sein, dass Schelling besonders den Menschen und die Menschwerdung gegenüber der staatlichen Allmacht, gegenüber politischen Mechanismen zu schützen und verteidigen sucht. Den Abschluss der

---

<sup>13</sup> Eine detaillierte Erläuterung zum Begriff der Antipolitik findet sich im Kapitel 1.5.

Arbeit bildet schließlich die Frage nach vergleichbaren Fällen *antipolitischer Denker späterer Generationen*. Am Beispiel der Autoren Heinrich von Treitschke, Konstantin Frantz und Friedrich Nietzsche lassen sich einige überraschende Parallelen zu Schelling ziehen. Dennoch weisen die antipolitischen Denker nach Schelling eigene, neue Akzente auf und treten für ihre politischen Ideen erkennbar selbstbewusster ein. Diesen Umstand gilt es näher zu untersuchen, um die Unterschiede zu Schelling herauszustellen.

### **1.3 Schelling als politischer Philosoph: Zwei traditionelle Interpretationslinien**

Der Forschungsstand zur Frage nach dem Politischen in Schellings Werk beschränkt sich auf eine schmale Basis an Literatur. Dabei lassen sich zwei traditionelle Interpretationslinien erkennen: *einerseits wird noch bis Ende der 1980er Jahre konsequent an der These festgehalten, dass Schelling einer der „unpolitischsten Denker“<sup>14</sup> der klassischen deutschen Philosophie gewesen sei.* Hintergrund dieser Überlegung ist, dass Schelling anders als Kant, Fichte und Hegel kein spezielles Werk zur Rechts- und Staatsphilosophie vorgelegt hat. Einer dieser Autoren ist Claudio Cesa, der in dem von Iring Fetscher und Herefried Münkler herausgegebenen „Handbuch der politischen Ideen“ dezidiert für diese Lesart eintritt. Er beginnt seine Überlegungen zu Schelling mit der Bemerkung, dass aus dessen „Feder [...] kein Werk geflossen“ sei, „dass mit den berühmten politischen Werken Fichtes oder Hegels verglichen werden könnte“<sup>15</sup>.

Ferner heisst es bei ihm: „Die Stellen in seinen [Schellings] Schriften, seinen Vorlesungen oder seinen Briefen, die von politischer Brisanz sind, könnten in einen schmalen Band zusammengefaßt werden.“<sup>16</sup> Karl Jaspers ist in seinem Urteil noch drastischer. Ihm zufolge sei Schelling nicht in der Lage gewesen, die politischen Veränderungen seiner Zeit zu begreifen. Schelling sei in Phantasmen und Träumereien geflüchtet, die mit der Wirklichkeit nichts mehr zu tun gehabt hätten. „Sein Denken ist wie ein Träumen, das sich seines Traumcharakters nicht bewusst wird.“<sup>17</sup> Und weiter schreibt er: „Denn er will alles Endliche im Unendlichen, das Relative im Absoluten, das Seiende im Übersein durchschauend denken. Diese

---

<sup>14</sup> So noch 1986 Claudio Cesa in: Vgl. CESA, CLAUDIO, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, in: Pipers Handbuch der politischen Ideen, hrsg. von Iring Fetscher und Herefried Münkler, Bd. 4, München 1986, S. 226.

<sup>15</sup> Ebd., S. 226.

<sup>16</sup> Ebd., S. 227.

<sup>17</sup> JASPERS, KARL, Schelling. Größe und Verhängnis, München 1955, S. 257.



Denkhaltung läßt ihn die gegenwärtigen faßbaren Realitäten verachten, indem er sie zu kennen meint. Keineswegs bringt er sie sich methodisch zur Erkenntnis, weiß daher nicht einmal grundsätzlich, wie man sie wissen kann.“<sup>18</sup> Jaspers zieht also die Bilanz, dass Schelling keine herausgehobene Kompetenz als politischer Denker zugesprochen werden kann. Selbstverständlich würde sich Schelling hier und da zu politischen Sachverhalten äußern, doch bleibt er mit seinen Fragen und Antworten hinter den hoch gesteckten Erwartungen an ihn und „wirkt [...] so blaß und so schwach“<sup>19</sup>.

Eine etwas abgeschwächte Variante dieser These bietet Hans-Jörg Sandkühler in seinem Frühwerk über die „Freiheit und Wirklichkeit. Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling“<sup>20</sup> an. Sandkühler schickt gleich zu Beginn seiner Erörterung voraus, dass wer nach dem Politischen in Schellings Philosophie fragen würde, auf die Interpretation weniger zentraler, weithin nur peripherer Sätze zu Gesellschaft, Recht und Staat angewiesen wäre.<sup>21</sup> Sandkühler macht deutlich, dass Politik und philosophische Theorie bei Schelling zwei von einander zu trennende Bereiche darstellen. Schelling sei zwar politisch interessiert gewesen sei, jedoch hätte dessen Interesse für politische Zusammenhänge wenig Einfluss auf seine philosophische Arbeit genommen. „Für seine [philosophische] Theorie bleibt das Politische immer äußerlich, es sei, er integriere es in Form der Kritik.“<sup>22</sup> Um für diese Position entsprechende Belege zu finden, so Sandkühler, reiche die Einsicht in den Berliner Nachlass<sup>23</sup>, der Material zur Verfügung stellen würde, dass die Trennung eines tagespolitisch interessierten und eines philosophisch unbeteiligten Schelling erlaube.<sup>24</sup> Schon damals lässt Sandkühler jedoch durchblicken, dass der mit einem

---

<sup>18</sup> Ebd., S. 257.

<sup>19</sup> Ebd., S. 253.

<sup>20</sup> Vgl. SANDKÜHLER, HANS-JÖRG, Freiheit und Wirklichkeit, Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling, Diss., Frankfurt/Main 1968.

<sup>21</sup> Vgl. Ebd., S. 27. In einem anderen Aufsatz aus dem Jahr 1989 beschreibt der Autor Schelling als einen die Wirklichkeit negierenden Intellektuellen. Das Politische hätte bei Schelling ausschließlich die „Funktion prinzipieller Negation“ und sei eine bloße „Randerscheinung“. Er bleibt in diesem Punkt seiner Einschätzung aus seiner Dissertation treu. (Vgl. SANDKÜHLER, HANS-JÖRG, F. W. J. Schelling – Philosophie als Seinsgeschichte und Anti-Politik, in: Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie, hrsg. von Wilhelm G. Jacobs, Guiseppe Orsi, Otto Pöggeler und Wolfgang H. Schrader, Stuttgart 1989, S.201. Des Weiteren: Vgl. SANDKÜHLER, Freiheit und Wirklichkeit, S. 31)

<sup>22</sup> SANDKÜHLER, HANS-JÖRG, Freiheit und Wirklichkeit, S. 28.

<sup>23</sup> Sandkühler verweist in seiner Fußnote zum Berliner Schelling-Nachlass besonders auf die Bände „1848“ bis „1851“, die ihm eine politische Verortung Schellings ermöglicht hätten. Den Band „1851“ hebt Sandkühler schließlich als vor allem wichtig hervor, da diese Notizen von Schelling zur Aristotelischen Politik, zu Montesquieu, zu Kants, Fichtes, Hegels und Stahls Staatsdenken und nicht zuletzt eine größere Passage zum „Sozialismus“ enthält. (Vgl. SANDKÜHLER, HANS-JÖRG, Freiheit und Wirklichkeit, S. 28.)

<sup>24</sup> Vgl. Ebd., S.28.

Gesamtumfang von mehr als 2000 Seiten umfangreiche Schelling-Nachlass bisher bei weitem nicht abschließend erforscht worden sei, um ein angemessenes Bild von Schelling wiederzugeben. Dies erklärt vermutlich auch, warum derselbe Autor einige Jahre später im „Handbuch des deutschen Idealismus“ der komplementären These seine Sympathie ausspricht, die Schelling als politischen Denker verstanden wissen will.<sup>25</sup> Diese zweite traditionelle Interpretationslinie reicht zurück auf das in der Schellingrezeption nur zu Unrecht wenig beachtete Werk von Alexander Hollerbach. In seiner umfangreichen Studie untersucht Hollerbach die Genesis des Rechts- und Staatsgedanken bei Schelling und bindet eine Fülle an Quellenmaterial sowie wichtige grundlegende Arbeiten wie beispielsweise die von Gertrud Jäger<sup>26</sup>, Wilhelm Metzger<sup>27</sup>, Gerhard Klau<sup>28</sup> oder Walter Schönfeld<sup>29</sup> ein. Obwohl Hollerbach noch in seiner Einleitung keine vorschnelle Etikettierung verspricht, kommt dieser nicht umhin, Schelling in seiner Zusammenfassung als einen vielseitig politisch interessierten Denker einzuordnen. Dabei stellt er einen qualitativen Wandel der politischen Aussagen des Philosophen fest, dessen Verständnis in Bezug auf das Wesen des Staates eine dreistufige Gliederung zulassen: den Staat als Mechanismus, Staat als Organismus, Staat als vorläufige Ordnung der Welt gegenüber dem Reich Gottes.<sup>30</sup>

In der gegenwärtigen Debatte ist es neben Walter E. Ehrhardt<sup>31</sup> oder Steffen Dietzsch vor allem Martin Schraven, der Schelling als politischen Denker interpretiert. In seiner herausragenden Studie<sup>32</sup> über das Revolutionsjahr 1848 belegt dieser gründlich Schellings Anteilnahme am politischen Zeitgeschehen während der Ereignisse in München und in Berlin des politischen Vormärz. Der Vorwurf, Schelling hätte sich den drängenden gesellschaftspolitischen Fragen seiner Zeit zu verschließen

---

<sup>25</sup> Vgl. SANDKÜHLER, Schelling, in: Handbuch des Deutschen Idealismus, hrsg. von demselben Stuttgart/ Weimar 2005, 194-198.

<sup>26</sup> Vgl. JÄGER, GERTRUD, Schelling und Deutschland, Diss. Heidelberg 1939 (ungedr.).

<sup>27</sup> Vgl. METZGER, WILLHELM, Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus, 1917.

<sup>28</sup> Vgl. KLAU, GERHARD, F. W. J. v. Schellings Staatslehre, eine Untersuchung ihres systematischen Wertes für die Staatswissenschaften, o. O. 1923 (ungedr.).

<sup>29</sup> Vgl. SCHÖNFELD, WALTHER, Grundlegung der Rechtswissenschaft, Stuttgart/ Köln 1951. Vgl. aber auch schon Ders., „Der deutsche Idealismus und die Geschichte“, Tübingen 1936, S. 47 f. Oder: Ders., Über die Heiligkeit des Rechts, Göttingen 1957.

<sup>30</sup> Vgl. HOLLERBACH, ALEXANDER, Der Rechtsgedanke bei Schelling. Quellenstudien zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie, Frankfurt/Main 1957, S. 260.

<sup>31</sup> Vgl. EHRHARDT, WALTER E., Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern. Lehrstunden der Philosophie. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.

<sup>32</sup> Vgl. SCHRAVEN, MARTIN, Philosophie und Revolution. Schellings Verhältnis zum Politischen im Revolutionsjahr 1848, in: Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus, hrsg. u. a. von Fichte-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (München), Bd. 11, Stuttgart 1989.

und stattdessen eine christlich-idealistische Philosophie zu etablieren versucht, greift für Schraven zu kurz. Insbesondere die zum Teil bereits erfolgte Veröffentlichung der Schellingschen Tagebücher<sup>33</sup> würden Schelling als einen politisch aufmerksamen Denker zeigen. Außerdem hat Schelling lange vor seiner Berliner Wirkungsphase und dem Krisenjahr 1848 Interesse an Themen der praktischen Philosophie bewiesen. Sowohl seine Publikation zur „Neuen Deduktion des Naturrechts“ (1796) als auch seine Äußerungen zum Staat und zur Ethik in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ (1803) oder die zahlreichen Briefwechsel mit dem bayerischen König Maximilian II. können hier als Beleg herangezogen werden.

Hinzu kommt, dass Schelling selbst gegenüber vielen seiner Zeitgenossen die Erwartung geweckt hat, richtungsweisende Kommentare gegenüber politischen Ereignissen zu formulieren. Eindrucksvoll zeigt sich dies im Jahr 1841, als Schelling an die Berliner Friedrich-Wilhelms-Universität berufen wird - ein Ereignis, das Karl Jaspers auch als das letzte große Universitätsereignis wertet.<sup>34</sup> Karl Rosenkranz kommentiert dies in seiner „Vorlesungen zu Schelling“<sup>35</sup> im Jahr 1842 mit der Bemerkung: „Daß Schelling zu Berlin eine viel schwierigere Stellung, als in dem kunstselligen, legendenträumenden München einnimmt, ist unzweifelhaft, denn Berlin macht an seine Philosophen die Forderung, auf der Warte der Zeit zu stehen und die Richtungen und Zeichen zu deuten. [...] Man erwartet in Berlin von dem Philosophen Anspielungen auf die momentan culminierenden Interessen der Gegenwart, Auslegung, Zurechtstellung derselben.“<sup>36</sup>

Schnell verbreitet sich damals in den intellektuellen Zirkeln und bei den politischen Eliten des Landes große Hoffnung, dass Schelling nicht nur das philosophische Seminar als Stellennachfolger seines früheren Stiftskollegen Georg W. F. Hegel mit neuen Ideen ausfüllen würde, sondern ebenso Antworten auf die brennenden politischen Fragen seiner Zeit finden würde. Schelling wird zur Projektionsfläche der verschiedensten Erwartungen und mit Spannung sieht man der Aufnahme seiner Lehrtätigkeit entgegen. In einer telegraphischen Notiz schreibt Friedrich Engels:

---

<sup>33</sup> Schellings Tagebücher befinden sich im Zentralarchiv der Akademie der Wissenschaften der DDR zu Berlin, seit 1993 Berlin Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Zunächst von der Universität Bremen, dann von 1987 bis 1998 von der Deutschen Forschungsgemeinschaft gefördert, werden diese Tagebücher von 1809 bis 1854 seit 1990 in einer Gesamtausgabe, unter Mitwirkung von Lothar Knatz und Martin Schraven hrsg. von Hans Jörg Sandkühler, zusammengefasst und veröffentlicht.

<sup>34</sup> Vgl. JASPERS, KARL, Schelling. Größe und Verhängnis, S. 18. Vgl. auch Jaspers' Kongreßvortrag, Schellings Größe und Verhängnis, in: *Studia philosophica*, o. O. 1994, Bd. 14, 12-38, hier S. 32.

<sup>35</sup> Vgl. ROSENKRANZ, KARL, Schelling. Vorlesungen, gehalten im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg, Danzig 1843.

<sup>36</sup> Ebd., S. 30 f.

„Wenn ihr jetzt hier in Berlin irgendeinem Menschen, der auch nur eine Ahnung von der Macht des Geistes über die Welt hat, nach dem Kampfplatze fraget, auf dem um die Herrschaft über die öffentliche Meinung Deutschlands in Politik und Religion, also über Deutschland selbst gestritten wird, so wird er euch antworten, dieser Kampfplatz sei in der Universität, und zwar das Auditorium Nr. 6., wo Schelling seine Vorlesungen über Philosophie der Offenbarung hält.“<sup>37</sup>

Die Entscheidung Friedrich Wilhelms IV., der 1840 die Regierungsgeschäfte in Preußen übernommen hat, Schelling an die Universität zu holen, stößt jedoch nur auf geteilte Zustimmung. Allen voran die Hegelianer, besonders der politische „linke“ Flügel, die Junghegelianer, verstehen Schellings Berufung als christliche Restauration, ja als eine an ihre Adresse gerichtete kulturkämpferische und politische Herausforderung, hat schließlich vorab der König verlauten lassen, dass Schelling die Ausrottung der „Drachensaat des Hegelschen Pantheismus, der flachen Vielwisserei und der gesetzlichen Auflösung häuslicher Zucht, deren Ernte in jene Tage fallen muß“<sup>38</sup>, bezwecke. Mit viel Argwohn verfolgen die Anhänger Hegels, dass Schelling von der politischen Macht geradezu begünstigt wird, eine beispiellos hohe Bezahlung erhält und womöglich eine neue konservative Denkwende mit seiner „Regierungsphilosophie“<sup>39</sup> einleiten würde.<sup>40</sup>

Die Auseinandersetzung zwischen Schelling und den Hegelianern gipfelt schließlich in heftige Anschuldigungen und überzeichnete polemische Kommentare<sup>41</sup> wie etwa jener von Kierkegaard: „Ich bin zu alt, um Vorlesungen zu hören, ebenso wie Schelling zu alt ist, um sie zu halten. Seine ganze Potenzlehre bekundet die höchste Inkompetenz.“<sup>42</sup>

---

<sup>37</sup> ENGELS, FRIEDRICH, Telegraph für Deutschland, Nr. 207/8, Dez. 1841, in: Schelling, Philosophie der Offenbarung, S. 535.

<sup>38</sup> Aus Bunsens Berufungsschreiben an Schelling, Hubel, 1. August 1840, in: Philosophie der Offenbarung, S. 486.

<sup>39</sup> Gegenüber dem dänischen König Christian VIII. drückte Sören Kierkegaard diese Bedenken aus. Schelling ginge es, so Kierkegaard, wie dem Fluße Rhein an seiner Mündung, er werde stehendes Wasser – ebenso zehre er aus in der Eigenschaft als königlich preußische Exzellenz. (Vgl. Sören Kierkegaard, Tagebücher, in: Philosophie der Offenbarung, S. 535. Vgl. auch. KIERKEGAARD, SÖREN, Tagebücher, hrsg. von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes, übersetzt von Hans Martin Junghans, Bd. 3, Simmerath 2003, 166/7)

<sup>40</sup> Vgl. HENNIGFELD, JOCHEN und SETWART, JON, Kierkegaard und Schelling. Freiheit, Angst und Wirklichkeit, Berlin 2003, S. 36.

<sup>41</sup> Vgl. CORETH, EMERICH; ETHLEN, PETER; SCHMIDT, JOSEF, Philosophie des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1984, S. 48 f. Und: Vgl. HORST FUHRMANS, Schellings letzte Philosophie. Die negative und die positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus, Berlin 1940.

<sup>42</sup> KIERKEGAARD, SÖREN, Brief vom 27. Februar 1842, in: Schelling, Philosophie der Offenbarung, S. 534.

Schelling als nicht politischen Denker einzuordnen wäre zumindest nicht präzise genug, wenn nicht gar falsch. Insbesondere beim späten Schelling zeichnet sich eine Haltung zum Politischen ab, die geprägt ist von einem Gegen – gegen den Staat, gegen Revolutionen und gegen Utopien und daher nach einer genaueren Charakterisierung verlangt. Die vorliegende Arbeit schlägt daher eine Korrektur der zweiten traditionellen Interpretationslinie vor, die Schelling als Denker des *Antipolitischen* begreifen möchte.

#### **1.4 Schelling – ein politischer Reaktionär?**

Wenn Schraven Schelling als einen politischen Denker einordnet, dann insofern, als er in ihm einen „Reaktionär“ sieht.<sup>43</sup> Diese Beschreibung will Schraven zunächst in einem allgemeinen, nicht weiter spezifizierten Kontext verstanden wissen. Er schreibt: „Reaktionär bezeichnet zunächst nur ein Verhältnis eines Subjekts zu einem objektiven Prozeß, auf den sich jenes Subjekt reagierend bezieht.“<sup>44</sup> In einer Fußnote erst wird der Autor konkreter und räumt ein, dass der Begriff weder im moralischen noch im abwertenden Sinn von ihm gemeint sei. Die Einstellung des Reaktionärs, erklärt Schraven, würde sich in einem Akt des Widersetzens auszeichnen. Im Falle von Schelling bezieht sich Schraven auf dessen Ablehnung der Revolution von 1848, die Schelling als Entgleisung der Geschichte und an anderer Stelle als Strafe einer verfehlten Regierungspolitik bezeichnet.<sup>45</sup>

Zur Unterstützung seiner These zieht der Autor ein Zitat eines Zeitgenossen Schellings heran, eine Textstelle aus der Augsburger Allgemeinen Zeitung vom 14. Oktober 1848, die Schelling ebenfalls als „Reaktionär“ ausweist: „Schließlich erwähne ich noch eines großen Reactionärs, der sich in der Nähe des Hofes eingefunden hat. Schelling, voll Unwillens über Berlin und die Bewegungen der Zeit, ist von Pymont hiehergekommen und hat sich auf Wilhelmshöhe niedergelassen. In jener großartigen, einzigen Umgebung kunstgebildeter Natur und abgeschlossen von allem gesellschaftlichen Verkehr arbeite er, wie man versichert, an seinem lang erwarteten Werke über Philosophie der Offenbarung. Möchte er, wenn er von diesem Sinne des

---

<sup>43</sup> Neben Schraven interpretiert auch Georg Lukács' Schelling als reaktionären Philosophen. In seinen Augen ist Schelling ein Verteidiger des Irrationalismus und der Restauration. Seine Bilanz zu Schelling fällt aber anders als bei Schraven daher weitestgehend negativ aus. Auch Schellings Bemühungen um eine Staatsphilosophie lehnt der Autor ab. Für ihn sei diese nicht erwähnenswert. (Vgl. LUKÁCS, GEORG, Die Zerstörung der Vernunft - Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler, Berlin/Weimar 1941, S. 144.)

<sup>44</sup> SCHRAVEN, Philosophie und Revolution, S. 125.

<sup>45</sup> Vgl. Ebd., S. 125.

großen Christoph mit dem erleuchtenden Blättern seiner Offenbarungen heruntersteigt, nicht auch dem verhängnisvollen ‚Zu spät‘ begegnen, so daß seine Philosophie der Offenbarung vor der großen Offenbarung der Geschichte und des Volksgeistes unverstanden oder unberücksichtigt bliebe.“<sup>46</sup>

Schelling selbst hat sich in seinen Tagebüchern nie als Reaktionär bezeichnet. Doch wie Schraven in seiner Analyse umfangreich zusammenträgt, finden sich einige Textpassagen, die Schelling, zumindest nach der Definition des Autors, als einen reaktionären politischen Denker erkennen lassen. Als die ersten Nachrichten von der blutigen Niederschlagung des Wiener Oktoberaufstandes in Berlin eingetroffen sind und Schelling von seinem Aufenthalt von Wilhelmshöhe zurückkehrt ist, hält dieser fest: „Glückliches Augurium. Wien hat kapituliert.“<sup>47</sup> Ein ähnliches Urteil formuliert Adolph de Circourt, ein Bekannter des Philosophen, der von der französischen Revolutionsregierung nach Berlin geschickt wird, um sie dort gegebenenfalls zu vertreten. Er schreibt nach seiner Begegnung mit Schelling:

„Ce chef alors, universellement reconnu de l'école philosophique en Allemagne, hardi jusqu'à la témérité dans la sphère des abstractions métaphysiques, portait jusqu'à la timidité l'amour de l'ordre et le respect du passé dans la sphère des applications politiques. Il se rapprochait chaque jour davantage, par le cœur, il est vrai, plus que par la raison, des dogmes évangéliques.“<sup>48</sup>

Auch Schellings Äußerungen zu den revolutionären Ereignissen fügen sich in das Stimmungsbild anderer reaktionärer Zeitzeugen.<sup>49</sup> Am 19. März gelangt Schelling zu der Einsicht, dass die preußischen Truppen den Berliner Barrikadenkampf erfolgreich überstanden hätten: „Der Sieg war gestern auf Seiten der Truppen.“ Warum aber das Militär trotzdem aus Berlin abgezogen wurde, konnte sich Schelling nicht erklären: „In der Tat marschieren die gestern siegreichen Truppen um 8.10 Uhr ab – zunächst, wie es heißt, in die umliegenden Dörfer.“<sup>50</sup> Dieser Gedanke, der Abzug der Truppen aus Berlin, wird von den meistern einflussreichen Personen im Umfeld des Königs mit Unverständnis aufgenommen.<sup>51</sup>

---

<sup>46</sup> Beilage der (Augsburger) Allgemeinen Zeitung vom 14. Oktober 1848, S. 4547. Diese Passage findet sich ebenfalls in Schellings Tagebuch, die vom Philosophen unkommentiert abgeschrieben wurde. Vgl. SCHRAVEN, Philosophie und Religion, S. 126.

<sup>47</sup> SCHELLING, Tagebuch 1848, S. 125.

<sup>48</sup> CIR COURT, ADOLPHE, Souvenirs d'une mission à Berlin en 1848, Paris 1908, Bd. 1, S. 133.

<sup>49</sup> Vgl. SCHRAVEN, Philosophie und Revolution, S. 126.

<sup>50</sup> SCHELLING, Tagebuch 1848, S. 35.

<sup>51</sup> Vgl. SCHRAVEN, Philosophie und Revolution, S. 127.

Schellings reaktionäres Verhalten richtet sich jedoch nicht nur auf die Revolution, sondern klammert die staatlichen Gegenmaßnahmen und Interventionen der Regierung ein.<sup>52</sup> Als interessierter Beobachter der damaligen Vorgänge nimmt Schelling regelmäßig kritischen Bezug auf politische Entscheidungen und bleibt dabei nicht selten scharf in seinem Tonfall. Am 10. April 1848 nimmt er eine Beurteilung über die gestürzte Regierung aus der Augsburger Allgemeinen Zeitung auf: „Aus Cöln wird in der A[ugsburger] A[llgemeinen] Z[eitungen] geschrieben, was mir sehr wahr dünkt: Vor allem den unsicher hin und her tastenden Maßnahmen der Regierung – der Halbheit und Unentschiedenheit ist es zuzuschreiben, daß ein rechtes Vertrauen hier nie Wurzel fassen konnte – die entschiedenste Reaction hätte nicht so verstimmt.“<sup>53</sup> Weitere Minister wie der preußische Kultusminister Johann Albrecht Friedrich von Eichhorn, mit dem Schelling im Jahre 1848 die meisten Kontakte unterhält, werden vom Leonberger Philosophen nicht verschont.<sup>54</sup> Schelling schreibt: „In einem Artikel aus Berlin ist von Verwaltungs-Künsteleien des Eichh[ornschen] Ministerium die Rede.“<sup>55</sup> Und an anderer Stelle fährt er fort: „Nicht ganz unrichtig wird in einem Blatt dem Eichh[ornschen] Ministerium Glaubenslosigkeit vorgeworfen.“<sup>56</sup> Was sich also zusammenfassend mit Blick auf die Tagebuch-Notizen aus dem Jahr 1848 auf den ersten Blick feststellen lässt, ist, dass sich Schelling verschiedentlich zurückhaltend bis ablehnend gegenüber Regierungsstrukturen und andererseits politischen Bewegungen verhält und das Politische stets mit einem kritischen Fingerzeig verfolgt.

## 1.5 Antipolitik – was ist das?

„Antipolitik ist eine Gegenmacht, die nicht an die Macht kommen kann und das auch nicht will.“<sup>57</sup>

Gleichwohl Schravens These, Schelling sei ein politischer Reaktionär gewesen<sup>58</sup>, aus der Sicht seiner Untersuchung nachvollziehbar ist, vernachlässigt sie dennoch einen

---

<sup>52</sup> Vgl. SCHRAVEN, Philosophie und Revolution, S. 129.

<sup>53</sup> SCHELLING, Tagebuch 1848, S. 45-46.

<sup>54</sup> Vgl. SCHRAVEN, Philosophie und Revolution, S. 130.

<sup>55</sup> SCHELLING, Tagebuch 1848, S. 46.

<sup>56</sup> Ebd. S. 47.

<sup>57</sup> KONRÁD GYÖRGY, Antipolitik. Mitteleuropäische Meditationen, Frankfurt/ Main 1985, S. 213.

<sup>58</sup> Die Untersuchung folgt Schravens Charakterisierung, wonach sich ein politischer Reaktionär durch Ablehnung und Widerstand in Bezug auf das Politische auszeichnet. Dies bedeutet, ein politischer Reaktionär steht dem Staat, der Regierung, aber auch politischen Bewegungen zunächst kritisch bis skeptisch gegenüber, bleibt resignativ und vermeidet eine konstruktive Auseinandersetzung, die eine Veränderung politischer Strukturen einfordert. Zumindest für die von Schraven aufgeführten Textbeispiele aus dem Jahr 1848 lassen sich seine Schlussfolgerungen plausibilisieren. Dennoch räumt

wichtigen Aspekt, der sich aber wie ein roter Faden durch Schellings Leben zieht. Sandkühler deutet diesen Punkt in einem kurzen Beitrag im „Handbuch des Deutschen Idealismus“ an. Das Politische, das Denken über den Staat, über politische Zusammenhänge oder über Kategorien des Rechts sei bei Schelling oft verknüpft mit der Formulierung eigener konkreter Ideen wie etwa die der Freiheit des Individuums.<sup>59</sup> Insofern würde man Schellings politischem Denken nicht gerecht, wenn man dieses lediglich auf eine reaktionäre Haltung beschränkt.

Ein Lösungsansatz, der eine modifizierte und erweiterte Lesart hierzu anbietet, stellt sich mit dem Begriff der Antipolitik. In der deutschen Forschung ist der Begriff bisher wenig bis gar nicht untersucht worden. Weder im „Historischen Wörterbuch der Philosophie“ von Joachim Ritter, Karlfried Gründer, Gottfried Gabriel, oder aber in spezielleren Nachschlagewerken wie dem „Handbuch der Politischen Philosophie und Sozialphilosophie“ von Stefan Gosepath, Wilfried Hinsch und Beate Rössler, noch im „Lexikon der Politikwissenschaft, Theorien, Methoden. Begriffe“ von Dieter Nohlen und Rainer-Olad Schultze wird der Begriff behandelt.

Vereinzelt können einige Arbeiten vor allem aus dem politik- und geschichtswissenschaftlichen Milieu herangezogen werden, etwa von Wolfgang Fach<sup>60</sup>, Wilhelm Wolfgang Schütz<sup>61</sup> oder aber György Konrád. Allen Arbeiten ist gemein, dass sie sich primär mit der jüngsten Geschichte der Bundesrepublik beschäftigen und in dem Begriff der Antipolitik einen nicht zwingend negativen, vielmehr einen abgrenzenden Gegenentwurf sehen, der als Korrektiv zu gegenwärtigen politischen Ereignissen herangezogen werden kann. Eine einheitliche Theorie der Antipolitik findet sich allerdings in keiner der Arbeiten und ist auch nicht Anspruch der Autoren. Vielmehr rückt mit dem Begriff eine Methode in den Vordergrund, die gegenüber bestimmten politischen Entwicklungen eine Mahnung respektive einen moralischen Appell artikuliert.

Fach zum Beispiel sieht in der Auseinandersetzung mit dem Thema Antipolitik zwei politische Risiken: „Entweder ein Ende der Politik, ‚wie wir sie kennen‘, zugunsten einer ‚formierten Gesellschaft‘ im Falle, daß ihre Offensive Erfolg hat“. Oder „statt der neuen Ordnung [entsteht] ein ‚ideelles Vakuum‘, verbunden mit organisatorischen Zerfallsprozessen großen Stils, so daß ‚fundamentalistische, extremistische und

---

er selbst ein, dass seine These keinesfalls hinreichend sei. (Vgl. SCHRAVEN, Philosophie und Revolution, S. 125.)

<sup>59</sup> SANDKÜHLER, Schelling, in: Handbuch des deutschen Idealismus, S. 194.

<sup>60</sup> Vgl. FACH, WOLFGANG, (Hrsg.), Anti-Politik, Leipzig 1997.

<sup>61</sup> Vgl. SCHÜTZ, WILHELM WOLFGANG, Antipolitik, Köln, Berlin 1969.



kriminelle Elemente' vormals staatlich verfaßtes Terrain besetzen.“<sup>62</sup> Schütz dagegen greift in seiner Arbeit die Rolle von demokratischen Gesellschaften in der Zukunft auf und verteidigt vor dem Hintergrund der Antipolitik jede Staats- und Gesellschaftsordnung als Vollendung geschichtlicher Weisheit. Schütz verortet in der Bundesrepublik der 60er Jahre einen, wie er es nennt, großen „Unfrieden“ und eine starke Tendenz zur Antipolitik, die die Gefahr in sich birgt, die Freiheit in der Gesellschaft aufs Spiel zu setzen.

Einen für die vorliegende Untersuchung konstruktiven Theorierahmen formuliert Konrád. In der Gestalt des Antipolitikers ergibt sich für den Autor der „echte Gegenspieler des Politikers, der den Bannkreis staatlicher Politik [...] unter der Kontrolle der bürgerlichen Gesellschaft halten will.“<sup>63</sup> Weiter schreibt er: „Der Antipolitiker ist kein Repräsentant, sondern ein Hüter der geistigen Macht.“<sup>64</sup> Einen zentralen Punkt dieser Macht stellt für Konrád dabei der Begriff der Freiheit dar. Der Antipolitiker sei nicht etwa unpolitisch, sondern zeichne sich durch ein konsequentes Eintreten für die Beschränkung des Staates auf seine Hauptaufgaben wie der Gewährleistung der Freiheit des Einzelnen aus. Wenn für Hannah Arendt das Politische erst zwischen den Menschen entsteht, und „außerhalb des Menschen“ stattfindet, der Mensch von Natur aus kein *zoon politicon* ist<sup>65</sup>, bemüht sich der Antipolitiker das Politische zwischen den Menschen auf ein Minimum einzugrenzen, um ein Maximum an Freiheit zu ermöglichen. So jedenfalls liest sich die nachgestellte Erklärung von Konrád: „Die Antipolitiker, und insgeheim gibt es viele davon, wollen die Biologie und die Religion, die Rockmusik und die Viehzucht von der pathologischen Wucherung des politischen Staates befreien.“<sup>66</sup> An anderer Stelle fährt Konrád fort: „Die Antipolitik ist weder Stütze noch Opposition der Regierung, sie ist anders. Ihre Leute sind dort, wo sie sind, an der richtigen Stelle, und sie kontrollieren die politische Macht nicht mittels parlamentarischer Legitimation,

---

<sup>62</sup> FACH, *Anti-Politik*, S. 14.

<sup>63</sup> KONRÁD, *Antipolitik*, S. 209.

<sup>64</sup> Ebd., S. 210.

<sup>65</sup> ARENDT, HANNAH, *Was ist Politik?* München 1993, S. 10f. Schon bei Aristoteles in der Nikomachischen Ethik findet sich diese bemerkenswerte Feststellung, wonach der Mensch „von Natur ein Wesen [sei], das eher auf die Gemeinsamkeit zu zweien [*zoon syndastikón*] als auf die umfassende der Polis [*zoon politikón*] eingestellt ist. (Vgl. ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, 1162a, hrsg. von Franz Dirlmeier, Berlin 1969, S. 188.) Damit erteilt Aristoteles der Annahme eine Absage, dass mit dem Begriff der Politik eine „Überinklusivität“ (alles-ist-politisch) impliziert wäre. Für ihn sowie für Hannah Arendt ist das Politische nicht ein natürlicher Bestandteil des Menschen. Der Mensch „ist apolitisch. Politik entsteht in dem Zwischen-den-Menschen, also durchaus ausserhalb des Menschen. Es gibt daher keine eigentliche politische Substanz. Politik entsteht im Zwischen“. (ARENDT, HANNAH, *Denktagebuch 1950 bis 1973*, [Eintrag vom August 1950], hrsg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann, Bd. 1, München/ Zürich 2003, S.17.)

<sup>66</sup> KONRÁD, *Antipolitik*, S. 212.

sondern lediglich durch ihren kulturell-moralischen Rang.“<sup>67</sup> Es wird deutlich, dass Konrád mit dem Programm der Antipolitik eine Art Kontrollinstanz verbindet, die politische Prozesse hinterfragt und ggf. ablehnt. „Antipolitik heißt Verneinung des Machtmonopols der politischen Klasse. Die Beziehung von Politik und Antipolitik können wir bildlich als die Beziehung zweier Berge begreifen. Keiner der beiden kann an die Stelle des anderen drängen, keiner kann den anderen beseitigen, keiner kann den anderen ersetzen. Wenn die politische Opposition an die Macht gelangt, bewahrt die Antipolitik auch gegenüber der neuen Regierung ihre Distanz und Unabhängigkeit.“<sup>68</sup>

Während der Begriff Antipolitik in der deutschen Forschung eher unbekannt ist, ist dieser („antipolitics“) im anglo-amerikanischen Raum bisher wesentlich öfter Gegenstand wissenschaftlicher Publikationen gewesen. Zu nennen sind hier exemplarisch unter anderem die Arbeiten von Kevin Repp<sup>69</sup>, Andreas Schedler<sup>70</sup> oder Geoff Mulgan<sup>71</sup>. Auffällig ist, dass sich in allen drei Arbeiten ein ähnliches Begriffsverständnis von Antipolitik wie in den deutschen Untersuchungen findet.<sup>72</sup> Repp versteht unter Antipolitik, wie in seinem Buchtitel vorausgeschickt, die Suche nach Alternativen. Er bezieht sich in seiner Arbeit auf den Beginn des 20. Jahrhunderts, auf die Zeit des Deutschen Kaiserreichs, und berücksichtigt in seiner Erklärung des Antipolitischen einerseits Konráds theoretische Grundlagen und andererseits die 1985 veröffentlichte Schrift des ehemaligen tschechischen Staatspräsidenten Václav Havel. „Václav Havel discovered ‚The power of the powerless‘ in the ‚prepolitical‘ sphere of ‚self-education‘, artistic creativity, civic attitudes and ‚self-organization‘ that fortified the ‚independent life of society‘ against the ‚enslaving‘ lies of ‚post-totalitarian‘ regime‘.“<sup>73</sup>

---

<sup>67</sup> Ebd., S. 213.

<sup>68</sup> Ebd., S. 213.

<sup>69</sup> Vgl. REPP, KEVIN, *Reformers, critics, and the paths of German modernity. Anti-politics and the search for alternatives*, Cambridge 2000.

<sup>70</sup> Vgl. SCHEDLER, ANDREAS, *The end of politics. Exploration into Modern Antipolitics*, London 1997.

<sup>71</sup> Vgl. MULGAN, G. J., *Politics in an antipolitical age*, Cambridge 1994.

<sup>72</sup> Zu nennen sind an dieser Stelle aber auch: Vgl. SHENZHI, LI, *The Power of the Powerless and the Politics of Antipolitics*, *Contemporary Chinese thought*, Winter 2001-2002, Vol. 33(2), S. 5-13. SCHEDLER, ANDREAS, *The Politics of Antipolitics*, *Politische Vierteljahrsschrift*, 1993, Vol. 34 (2), S. 459-477. PROBST, LOTHAR, *What's left? Antipolitics and the Decline of the East German Citizens' Movement in Postunification Germany*, *New German Critique*, 1997 (72), S. 137-149. BERGER, SUZANNE und DAEDALUS, *Politics and antipolitics in Western Europe in the Seventies*, 1979, Vol. 108, S. 27 (24). KONRÁD SAN DIEGO, *Antipolitics, an essay*, Harcourt, Brace, Jovanich, 1984. JAMES FERGUSON, *The anti-politics machine: "development," depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho* - 8. printing. - Minneapolis [u.a.], 2007 (2007).

<sup>73</sup> REPP, *Reformers, critics*, S. 15.

Obwohl Havels Bemerkungen außerhalb Repps Untersuchungszeitraum formuliert werden, stellt der Autor Parallelen zu Intellektuellen im Kaiserreich fest. Er schreibt: „This struggle was, of course, remote from the ‚Anti-Politik‘ of Wilhemine reformers, but it was among the latter that the term was coined in 1907, when disenfranchised critics of the conservative regime used it to describe a similar ‚ineradicable‘ suspicion toward the mass of political judgments that surround us“<sup>74</sup>. Antipolitik beschreibt Repp nicht als negatives Phänomen. Für ihn hat der Begriff eine weitestgehend positive Konnotation: „Without smashing the barriers between hostile camps in the repressive and fragmentes political culture of Imperial Germany, the men and women of the milieu (gemeint ist das Milieu der antipolitischen Denker) slipped past those barriers to explore possibilities for construtive resistance, achieving modest successes that informed the contours of public life in subtle, but significant ways before the First World War, and in some cases well beyond.“<sup>75</sup>

Andreas Schedler spitzt seine sehr gründliche Analyse zum Begriff der Antipolitik auf die Frage zu, ob die gegenwärtige Politik mit ihren Instrumentarien und Methoden nicht am Ende sei. Antipolitik stellt für den Autor einen Versuch dar, die politischen Machtstrukturen zu hinterfragen und diesen eigene Vorstellungen entgegenzuhalten. „We can read antipolitical invasions of political realm as efforts to subvert the communicative rationality of politics and to replace it with other, one-sided forms of rationality. Antipolitical colonizers try to reshape politics accordings to their own image, try to impose their own, partial rationality.“<sup>76</sup> Als einer der wenigen Autoren unterscheidet Schedler verschiedene Typen des Antipolitischen. Antipolitisches Denken kann für ihn sowohl auf instrumenteller, als auch auf amoralischer, moralischer oder ästhetischer Weise erfolgen, abhängig davon welches Ziel im Einzelnen verfolgt werden soll.<sup>77</sup>

Anders als Schedler setzt sich Mulgan weniger mit dem Begriff Antipolitik an sich auseinander, sondern benutzt diesen primär, um der politischen Klasse eine Grundstimmung in der Gesellschaft zu verdeutlichen. Charakteristisch für diese Grundstimmung sind eine Abkehr vom Politischen und die Zunahme politischen Desinteresses. „Youth, the traditional home political passions, has turned away from orthodox politics towards religion, hedonism and issues such as the environment,

---

<sup>74</sup> Ebd., S. 15.

<sup>75</sup> Ebd., S. 15.

<sup>76</sup> SCHEDLER, The end of politics, S. 12.

<sup>77</sup> Vgl. Ebd., S. 13.

animal rights or AIDS. With every day faith in political solutions at a low ebb, the  
repute of politicians as a profession has fallen down to the lower reaches.“<sup>78</sup>

Sofern man die Ergebnisse zusammenfasst, stellt sich heraus, dass dem Begriff der Antipolitik offensichtlich verschiedene Motivationen und Erwartungen zugrunde liegen. Eine Annäherung an die Frage, was Antipolitik ist, kann also nicht mit Verweis auf eine eindeutige Definition geklärt werden. Dennoch lassen sich für eine Antwort zwei allgemeine Kennzeichnungen ableiten. *Erstens: Der Begriff gewinnt seine Bedeutung aus dem Spannungsverhältnis gegenüber dem Begriff der Politik.* Um zu verstehen, worauf sich der griechische Suffix „anti“ bezieht, muss sich im Vorfeld auf eine Begriffsbestimmung derselben verständigt werden. In einer sehr einfachen Version bezeichnet Politik „jegliche Art der Einflussnahme und Gestaltung sowie die Durchsetzung von Forderungen und Zielen, sei es in privaten oder öffentlichen Bereichen.“<sup>79</sup> Im speziellen klassischen Sinne meint Politik „die Staatskunst, das Öffentliche bzw. das, was alle Bürger betrifft und verpflichtet, im weiteren Sinne das Handeln des Staates und das Handeln in staatlichen Angelegenheiten“. Die Antipolitik, bleibt man bei dieser allgemeinen Definition, kann demnach als ein Versuch verstanden werden, die staatliche Gestaltung und Einflussnahme entweder zu unterbinden oder zumindest einzuschränken.

Dieser eher destruktiven Eigenschaft schließt sich eine *konstruktive Charakteristik an*. Antipolitik, wie bei Konrád oder Repp demonstriert, besitzt eine instrumentelle, positive Disposition. *Mit dem Begriff der Antipolitik geht der Anspruch einher, der Politik ein Korrektiv anzubieten* oder wie im Falle von Fach, Mulgan und Schütz den politischen Funktionsträgern gegenüber eine Warnung auszusprechen. Somit lassen sich erste Grundzüge einer Theorie der Antipolitik skizzieren. Antipolitik besitzt eine doppelte Logik, eine dialektische Struktur, die sich dadurch auszeichnet, dass sie einerseits gegen das Politische gerichtet ist und andererseits in ihrem „Gegen-Gerichtet-Sein“ eine Alternative oder ein außerparlamentarisches Diskussionsangebot zur Veränderung der politischen Machtverhältnisse formulieren möchte. „Antipolitik ist das Politisieren von Menschen, die keine Politiker werden und keinen Anteil an der Macht übernehmen wollen. Antipolitik betreibt das Zustandekommen von unabhängigen Instanzen gegenüber der politischen Macht,

---

<sup>78</sup> MULGAN, G. J., Politics in an antipolitical age, S. 9.

<sup>79</sup> SCHUBERT, KLAUS; KLEIN, MARTINA, Das Politiklexikon, Bonn 2006, S. 230.

Antipolitik ist eine Gegenmacht, die nicht an die Macht kommen kann und das auch nicht will.“<sup>80</sup>

In Bezug auf Schelling wird der Begriff Antipolitik erstmals explizit von Sandkühler in einem 1989 erschienenen kurzen Aufsatz gebraucht.<sup>81</sup> Allerdings belässt es der Autor bei einer negativen Begriffskonstruktion und versteht Antipolitik scheinbar ausschließlich als Kritik an der Politik und Flucht vor der politischen Wirklichkeit in eine Ideenwelt. „Wo Schelling sich unmittelbar politisch verhält, verhält er sich als Ideen-Politiker.“<sup>82</sup> Und weiter schreibt er: „Angesichts der Alternative zwischen Idee und Wirklichkeit hat sich Schellings Philosophie immer für die Konstruktion eines ideellen Anderen und gegen den Status quo entschieden. Nicht zu revidieren ist, daß bei Schelling das Politische ‚die Funktion prinzipieller Negation‘ der Wirklichkeit hat.“<sup>83</sup> Auf die konstruktive Seite des Begriffs geht Sandkühler leider nicht ein.<sup>84</sup> Man würde aber das Antipolitische zu einseitig interpretieren, wenn man nicht die positive Dimension, den Wunsch nach Korrektur und Änderung des Politischen, berücksichtigt, der sich in der Entwicklung alternativer Ideen Bahn bricht. Insofern wird der Unterschied zwischen einer bloß reaktionären politischen und einer antipolitischen Haltung bei Sandkühler kaum deutlich.<sup>85</sup> Schellings Antipolitik kennzeichnet sich nicht allein darin, dass diese gegen den Staat gerichtet ist. Es ist vielmehr so, dass Schellings Antipolitik *Perspektivwechsel vorschlägt, sei es durch eigene spekulative Interpretationsleistungen*, wie der Staat beschaffen ist (mechanisch) bzw. sein sollte (organisch oder ästhetisch), oder durch das Aufstellen

---

<sup>80</sup> KONRÁD, Antipolitik, S. 213.

<sup>81</sup> Vgl. SANDKÜHLER, HANS-JÖRG, F. W. J. Schelling – Philosophie als Seinsgeschichte und Anti-Politik, in: Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie, hrsg. von Wilhelm G. Jacobs, Guiseppe Orsi, Otto Pöggeler und Wolfgang H. Schrader, Stuttgart 1989, 199-226.

<sup>82</sup> Ebd., S. 207.

<sup>83</sup> Ebd., S. 207.

<sup>84</sup> Ein ähnliches Begriffsverständnis liegt übrigens auch bei Markus Hofmann vor, der in seiner Dissertation den Begriff Antipolitik etwas ausführlicher am Beispiel Schelling bespricht, ohne aber den Begriff systematisch vorab einzuführen oder zu erläutern. Antipolitik bleibt bei ihm am Ende ein Unterfangen, das sich durch Ablehnung, durch Resignation, durch eine Abkehr vor allem des Staates kennzeichnet. Er resümiert: „Schellings Philosophie lässt sich von Beginn weg als Anti-Politik verstehen, angefangen bei der Forderung nach einer neuen Mythologie, über die ideal-utopische Geschichtsphilosophie des ‚Systems des transzendentalen Idealismus‘, bis zur Bestimmung des Seienden als das Negative, dem eine christliche Ordnung der positiven Philosophie gegenübergestellt wird.“ Interessant ist, dass Hofmann als Beleg seiner Aussage gerade Sandkühler mit einer Fußnote heranzieht, dessen Konnotation von Antipolitik wesentlich kaum anders ausfällt. (Vgl. HOFMANN, MARKUS, Über den Staat hinaus. Eine historisch-systematische Untersuchung zu F. W. J. Schellings Rechts- und Staatsphilosophie, in: Zürcher Studien zur Rechtsgeschichte, hrsg. von M. T. Fögen, C. Schott, M. Senn [u.a.], Bd. 37, Zürich 1999, S. 210.)

<sup>85</sup> Auch Claudio Cesa bemerkt an dieser Stelle, dass Schelling kein Reaktionär gewesen sei. Er schreibt: „in Deutschland galten seine [Schellings] Sympathien den gemäßigten Konstitutionalisten mit ständischer Prägung, in Frankreich den doktrinären Liberalen; in Berlin bezog er eine schroffe Position gegenüber den Supranaturalisten.“ Siehe: CLAUDIO, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, in: Pipers Handbuch der politischen Ideen, S. 228.

verschiedener Grundüberzeugungen, also Leitideen, was im politischen System aus seiner Sicht bisweilen stark vernachlässigt worden ist, etwa die Prinzipien der Freiheit und Person, oder aber die Idee der Religion.<sup>86</sup>

Antipolitisch bedeutet hiernach aber nicht, unpolitisch zu sein. Es handelt sich um keinen Widerspruch, den Antipolitiker als politisch zu bezeichnen. Im Gegenteil entstehen die Gegenmodelle des Antipolitikers erst durch eine Auseinandersetzung mit der jeweiligen Staats- und Regierungsform, welche ein politisches Interesse voraussetzen. Daher sind die Begriffe antipolitisch und unpolitisch in ihrer Bedeutung voneinander zu unterscheiden. Das Unpolitische verlangt eine Form der Neutralität und Distanzierung, die der Antipolitiker durch seine gegenteilige, Veränderung einfordernde Bezugnahme zum Politischen nicht teilt. Um also die These von Sandkühler aufzugreifen und zu präzisieren: *Wo Schelling politisch denkt und sich zum Politischen verhält, verhält er sich antipolitisch.* Denn Schelling „hat nie die politische Wirklichkeit seiner Zeit aus den Augen verloren“<sup>87</sup>, wie Domenico Losurdo richtig einwendet und am Beispiel der Julirevolution mit zahlreichen Notizen belegt. Allerdings löst sich Schellings politische Anteilnahme nicht in einer Relegitimierung der Vergangenheit und einer Zurückwendung zum sozialen und politischen ancien régime auf, sondern variiert in einer ambivalenten Kritik am „Über-Staat“ und in einer Forderung nach neuen Denkansätzen. Antipolitik bedeutet bei Schelling nicht reine Ablehnung und Negation des Politischen und der Wirklichkeit, wie Sandkühler anmerkt.<sup>88</sup> Antipolitik bei Schelling meint anknüpfend an moderne Autoren wie Repp oder Schedler eine alternative und gleichwohl als verbessernd gedachte Darstellung des Bestehenden.

---

<sup>86</sup> Da Schelling nie eine kohärente Theorie des Politischen ausformuliert hat, schien es für die vorliegende Untersuchung sinnvoller zu sein, besser von „antipolitischen Prinzipien“ oder Ideen zu sprechen. Schließlich soll nicht der Eindruck erweckt werden, dass der Autor einen zusammenhängenden, stabilen Politikbegriff gehabt hätte.

<sup>87</sup> LOSURDO, DOMENICO, Von Louis Philippe bis Louis Bonaparte, in: Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie, hrsg. von Wilhelm G. Jacobs, Guiseppe Orsi, Otto Pöggeler [u.a.], Stuttgart 1989, S. 227.

<sup>88</sup> Vgl. SANDKÜHLER, F. W. J. Schelling – Philosophie als Seinsgeschichte und Anti-Politik, S. 201.

## 1.6 Zur politischen Situation

„Schelling also ist es, den Du mit tausend Augen besehen, dessen Ton du mit tausend Ohren hören und dessen ganzes Wesen Du Dir auf ewig einprägen musst [...]. Solltest Du ihn bis jetzt nur gleichgültig beobachtet haben [...] so mache Deine Sünden wieder gut, und beschaue ihn umso genauer.“<sup>89</sup>

Noch während seiner Studienjahre am Tübinger Stift bricht 1789 die Französische Revolution aus, ein Ereignis, das beim jungen Schelling auf große Sympathie stößt. Mit seiner Bewunderung für die Entwicklungen in Frankreich reiht sich der Student damals unter eine Vielzahl bekannter Intellektueller ein, die die Französische Revolution zumindest in ihrer Anfangsphase begrüßen und die Grundsätze von Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auch in Deutschland propagieren.<sup>90</sup> Kant etwa bewahrt den Ideen der Revolution über die Zeit des Terrors hinaus öffentlich bekundete Sympathie:

„Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte *vergißt sich nicht mehr*, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgeweckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hätte.“<sup>91</sup>

Am Tübinger Stift selbst versucht Herzog Karl Eugen mit Nachdruck alle freiheitlichen und liberalen Tendenzen zu unterbinden und verschärft noch kurz vor seinem Tode 1793 das Stifts-Statut. Die Bemühungen um Stabilität und Restriktion zeigen sich jedoch nur bedingt als wirkungsvoll. In allen Jahrgängen des Stifts regen sich freiheitliche, revolutionsbegeisterte Stiftler, wie Steffen Dietzsch in seiner Schelling Biographie erwähnt<sup>92</sup>, die mit den starren Vorgaben zu brechen versuchen. „Die Revolution war das Feuer, an dem sich die allzu bereiten Geister entzündeten.“<sup>93</sup> In dem vom Autor zur Illustration der Situation herangezogenen Zitat aus Justinus Kerners „Bilderbuch aus meiner Knabenzeit“ erfährt man mehr als deutlich, welche unmittelbare Präsenz die französischen Entwicklungen im Leben der Studenten einnehmen: „Hier im Stift wird die ganze Größe der Französischen Revolution schon

---

<sup>89</sup> Die Bemerkung stammt aus einem Brief des jungen Österreichers Franz von Bruchmann, ein leidenschaftlicher Bewunderer Schellings, der mit Platen befreundet war, und an seine Schwester Sibylle schrieb, die sich mit Schelling traf. (Aus: TILLIETTE, XAVIER, Schelling, Stuttgart 2004, S. 296.)

<sup>90</sup> Vgl. DIRLMEIER, ULF, Kleine deutsche Geschichte, Stuttgart 1995, S. 247.

<sup>91</sup> KANT, IMMANUEL, Der Streit der Fakultäten, hrsg. von Steffen Dietzsch, Leipzig 1992, S. 87.

<sup>92</sup> Vgl. DIETZSCH, F. W. J. Schelling, S. 18.

<sup>93</sup> Ebd., S. 18.

lang begriffen. ‚Die Erde rauche von Tyrannenblut‘, das ist aller Losung.“<sup>94</sup> Daneben informieren sich die Stiftler über populäre Autoren wie Jean-Jacques Rousseau. So bekennt etwa Friedrich Hölderlin 1791: „Sonst hab ich noch [...] vom großen Jean-Jacques Rousseau mich ein wenig über Menschenrecht belehren lassen“<sup>95</sup>

Zudem brechen viele der am Stift Studierenden selbst nach Frankreich auf, um am Ort des Geschehens dabei sein zu können. Einer dieser ist zum Beispiel August Wetzel aus Schellings Jahrgang, der im Frühjahr 1792 nach Straßburg flieht und dort dem Jakobiner-Club beitrifft. Als er noch im selben Jahr zurück ans Stift kommt, wird er verheißungsvoll und voller Spannung erwartet, bringt er doch die neuesten Nachrichten, Zeitungen und überdies das Lied der Revolution mit, die Marseillaise.<sup>96</sup> Um die Übersetzung des Liedes ins Deutsche kümmert sich Schelling sowie vermutlich Johann Jakob Griesinger, wie einem Briefwechsel an F. W. Jung vom Oktober 1793 zu entnehmen ist.<sup>97</sup> Dies löst später einen erheblichen Eklat aus. Herzog Karl Eugen verdächtigt Schelling, sich mit dem Aufwiegler Wetzel verbündet zu haben, und versammelt alle Stipendiaten zum Verhör.<sup>98</sup> Beinahe hätte Schelling diese unvorsichtige Handlung seinen Abschluss am Stift gekostet und einen Verweis eingebracht, hätte nicht der Vater seine guten Beziehungen spielen lassen.<sup>99</sup>

Die Zeit nach der Französischen Revolution ist in Europa geprägt von politischem Wandel und Instabilität. Durch die Koalitionskriege zwischen Frankreich und europäischen Machtrivalen befindet sich der Kontinent fast ein Vierteljahrhundert unter Waffen. Erst 1815 auf dem Wiener Kongress verschaffen sich die fünf Großmächte Frankreich, Russland, England, Österreich und Preußen eine politische Mehrheit, deren Konsequenz die Neuordnung der Machtstrukturen zufolge hat. Die Auflösung des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nationen ist bereits einige Jahre zuvor geschehen, nämlich 1806 mit der Niederlegung der Reichskrone durch Franz II., nachdem die süddeutschen Staaten Baden, Bayern und Württemberg auf die Seite Napoleons gewechselt und weitere 16 westdeutsche Fürsten formell aus dem Reich ausgetreten sind und sich zum Rheinbund zusammenschließen.<sup>100</sup> Der überall in den deutschen Ländern aufkeimende demokratisch-liberale Aufbruch sieht sich

---

<sup>94</sup> KERNER, JUSTINUS, *Gesammelte Werke*, hrsg. von Raimund Pissin, Berlin/ Leipzig 1913, Bd. 1, S. 55.

<sup>95</sup> HÖLDERLIN, FRIEDRICH, *Sämtliche Werke und Briefe*, hrsg. von Günter Mieth, 4 Berlin/ Weimar 1970, Bd. 4, S. 87.

<sup>96</sup> DIETZSCH, F. W. J. Schelling, S. 20.

<sup>97</sup> Vgl. Ebd., S. 20.

<sup>98</sup> TIELLIETTE, Schelling, *Aus dem Französischen übersetzt von Susanne Schaper*, Paris 1999, S. 18 f.

<sup>99</sup> DIETZSCH, F. W. J. Schelling, S. 21.

<sup>100</sup> Vgl. DIRLMEIER, *Kleine deutsche Geschichte*, S. 250. Vgl. auch: VOSSLER, OTTO, *Die Revolution von 1848 in Deutschland*, Frankfurt/ Main 1967, S. 25f.



mit einer politischen Führung ab 1815 konfrontiert, die sich nur ungern zu Zugeständnisse in Richtung Reformen und politische Freiheiten verleiten lassen will. „Die Freiheit“, so berichtet Wilhelm Grimm als aufmerksamer Beobachter, „war allmählich bis zu einem Grade untergegangen, von dem niemand, der es nicht selbst miterlebt hat, einen Begriff hat [...]. Die Polizei durchdrang alle Verhältnisse und vergiftete das Vertrauen des geselligen Lebens. Alles Stufen, auf welchen das Dasein eines Volkes beruht, Religiosität und Gerechtigkeit, Achtung vor der Sitte und dem Gesetz, waren umgestoßen oder gewaltsam verschüttet.“<sup>101</sup> Georg Büchners „Hessischer Landbote“ klagt, „das Gesetz [...] das Eigentum einer unbedeutenden Klasse von Vornehmen und Gelehrten sei, die sich durch ihr eigenes Machwerk die Herrschaft zuspricht. Diese Gerechtigkeit ist nur ein Mittel, euch in Ordnung zu halten, damit man euch bequemer schinde, sie spricht nach Gesetzen, die ihr nicht versteht, nach Grundsätzen, von denen ihr nichts wißt, Urteile, von denen ihr nichts begreift.“<sup>102</sup>

Von den Restaurationsbemühungen der deutschen Fürsten nimmt auch Schelling Notiz. In einem Brief an seinen Verleger vom 1. April 1817 bemerkt er Bezug nehmend auf den langwierigen württembergischen Verfassungsstreit, dass die stark konservativen Kräfte, die „Württembergischen Ultras“, das inzwischen völlig unangemessene „Alte Recht“ wieder restaurieren wollten. „Es wäre schlimm“, schreibt Schelling an anderer Stelle an J. F. Cotta, „wenn unsere ehrlichen Landsleute noch am Ende gar ein Werkzeug in den Händen des Adels würden“<sup>103</sup>.

Schellings philosophisches Schaffen fällt also in eine Zeit, die stark von politischen Umbrüchen und Revolutionen geprägt ist. 1830 stürzt das liberale Bürgertum in der Julirevolution den in Frankreich um Restauration bemühten König Karl X und in Deutschland bzw. im nach 1815 entstandenen Zusammenschluss deutscher Fürsten zum so genannten Deutschen Bund tun sich neue politische Bewegungen wie der Kommunismus und Sozialismus hervor. Der Junghegelianer Karl Marx aus Trier, Sohn eines vom Judentum zum Protestantismus übergetretenen Rechtsanwalts, selbst Doktor der Philosophie und 1842/ 43 angestellt bei der von Gustav Mevissen gegründeten radikalliberalen „Rheinischen Zeitung“, setzt wie kaum ein anderer Intellektueller seiner Zeit die „soziale Frage“ und die politischen Verhältnisse zum

---

<sup>101</sup> BÜCHNER, GEORG und L. WEIDIG, Der Hessische Landbote, Darmstadt 1834, jetzt: hrsg. von Hans Magnus Enzensberger, Frankfurt/ Main 1965, S. 40.

<sup>102</sup> Ebd. S. 40.

<sup>103</sup> Brief von Schelling an Cotta, Aus: Schelling und Cotta, Briefwechsel 1803-1849, hrsg. Horst Fuhmans und Liselotte Lohrer, Leipzig 1870, Nr. 142.

Schwerpunkt seines Denkens.<sup>104</sup> Marx' Aufsatz „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung“, 1844 in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern“ erschienen, rechnet nicht nur mit der Philosophie Hegels ab, sondern kündigt in diesem Text die radikalste aller Revolutionen an: die Revolution des Proletariats, die nur eine deutsche Revolution sein könne.<sup>105</sup> Marx beklagt die Rückständigkeit der Deutschen, prangert die gesellschaftliche Ungleichheit zwischen den Klassen an und fordert eine radikale Revolution ein, die so gründlich sein müsse, dass die Emanzipation des Deutschen mit der Emanzipation des Menschen zusammenfalle.<sup>106</sup> Und: „Der Kopf dieser Emanzipation ist die Philosophie, ihr Herz das Proletariat.“<sup>107</sup> Marx integriert in seine Beobachtung der politischen Ereignisse in Europa eine Form der Logik. Die Geschichte, so könnte man seine These zusammenfassen, verläuft nach einer bestimmten Notwendigkeit, der zufolge sich auf die Französische Revolution eine deutsche Revolution unausweichlich anschließen musste.<sup>108</sup> Im später veröffentlichten „Kommunistischen Manifest“ deuten Karl Marx und sein Freund Friedrich Engels die proletarische Revolution als Lösung.

Dass das Politische immer breitere Schichten der Bevölkerung erfasst, stellt auch Schelling in einem Tagebucheintrag fest: „Bis jetzt diene das Politische noch als Vorwand; aber man lasse es erreicht seyn, und wird das Scheusal der allgemeinen nichts mehr so wenig Göttliches als Menschliches über sich erkennen wollenden Selbstsucht und Unbotsmäßigkeit, die sich aller Stände bemächtigt hat und einer immer größeren Zahl von Individuen sich bemächtigt, sichtbar hervortreten. Die Krankheit sitzt also viel tiefer in politischen Meinungen; es ist nicht mehr davon die Rede, eine Regierung, eine Dynastie oder gar nur ein Ministerium; man beabsichtigt, die ganze Gesellschaft umzustürzen.“<sup>109</sup> Während der Märzrevolution im Jahr 1848/1849 kommt es in Berlin und Wien zu heftigen Auseinandersetzungen zwischen der Bevölkerung und der Polizei. Allein in der Nacht vom 18. auf den 19. März gibt es in Berlin über 200 Tote und mehr als 250 Verletzte. Diese Ereignisse sind im Zusammenhang einer längeren Entwicklung zu betrachten: In München kommt es mehrere Tage zuvor im Mai 1844 zu Unruhen, im Juni desselben Jahres bricht der

---

<sup>104</sup> Vgl. SCHRAVEN, 1848, S. 75 f.

<sup>105</sup> Vgl. WINKLER, HEINRICH-AUGUST, Der lange Weg nach Westen, Bd.1, Bonn 2006, S. 93.

<sup>106</sup> Vgl. Ebd., S. 93.

<sup>107</sup> Ebd., S. 93.

<sup>108</sup> Winkler erkennt in dieser Perspektive zurecht eine Analogie zur mittelalterlichen Vorstellung von der „translatio imperii“, die bei Marx in eine „translatio revolutionis“ umgedeutet werden könnte.<sup>108</sup> So wie der christlichen Lesart gemäß das römische Kaisertum im Jahre 800 von den Griechen auf die Franken, dann auf die Deutschen übertragen wurde, so wandert jetzt die Revolution von West nach Ost, von den Franzosen zu den Deutschen. (Vgl. WINKLER, Der lange Weg nach Westen, S. 93.)

<sup>109</sup> SCHELLING, Tagebuch, 1848, S. 10

deutschlandweit für Aufsehen erregende schlesische Weberaufstand aus und auch im Königreich Sachsen geraten Militär und Demonstranten im Jahr 1845 unter einer verheerenden Anzahl von Toten und Schwerverletzten aneinander. Genährt werden diese Ausschreitungen durch unterschiedliche, parallel stattfindende Entwicklungen. So steigen die Lebensmittelpreise infolge mehrere Missernten seit der Mitte der vierziger Jahre deutlich an, die deutsche Industrie gerät im Jahr 1847 in eine verhängnisvolle Krise, sodass die industrielle Produktion erheblich zurückgefahren werden muss, mehrere Eisenbahngesellschaften Konkurs anmelden müssen und auch das Bankenhause Haber & Söhne in Frankfurt am Main zum Ende des Jahres 1847 seine Zahlungen einstellt.<sup>110</sup> Die Arbeitslosigkeit nimmt zu, begleitet von einer sich verschärfenden Hungerkrise, die ihren Höhepunkt in den sogenannten Hungerunruhen vom April und Mai 1847 findet.

In Preußen kommen neben den gesellschaftlichen Unruhen außerdem nachhaltige Veränderungen auf der politischen Ebene hinzu. Am 3. Februar 1847 veranlasst König Friedrich Wilhelm IV. die Zusammenlegung der acht Provinziallandtage zu einem Vereinigten Landtag, der sich zum Forum der Auseinandersetzung zwischen preußischer Regierung und antifeudaler Opposition entwickelt.<sup>111</sup> Für großes Aufsehen sorgt der Streitpunkt der Staatsausgaben. Die Regierung kann ihre Staatsausgaben nicht mehr aus den laufenden Staatseinnahmen decken und die Bankiers verknüpfen ihre Zustimmung für neue Anleihen mit der Bedingung auf den Ausbau konstitutioneller Elemente in der Verfassung.

Der preußische König zeigt sich hiervon jedoch unbeeindruckt und erklärt in seiner Eröffnungsrede vor dem Vereinigten Landtag, „daß es keiner Macht der Erde je gelingen soll, mich zu bewegen, das [...] Verhältnis zwischen Fürst und Volk in ein konventionelles, konstitutionelles zu wandeln, und daß ich es nie und nimmermehr zugeben werde, daß sich zwischen unsern Herrgott im Himmel und dieses Land ein beschriebenes Blatt gleichsam als eine zweite Vorsehung eindränge.“<sup>112</sup> Der bereits erwähnte demokratisch-liberale Aufbruch äußert sich zudem darin, dass sich mehr und mehr Bürgerinnen und Bürger in ganz Deutschland versammeln und politische Forderungen nach der Einheit Deutschlands und nach bürgerlich-demokratischen Mitspracherechten artikulieren. Zwei Versammlungen sind dabei besonders

---

<sup>110</sup> Vgl. SCHMIDT-WALTER [u.a.], Deutsche Geschichte, Bd. 4, Die bürgerliche Umwälzung von 1789 bis 1871, Köln 1984, S. 251-263.

<sup>111</sup> Vgl. SCHRAVEN, Philosophie und Revolution, S. 47.

<sup>112</sup> Der erste Vereinigte Preußische Landtag in Berlin 1847, hrsg. von Eduard Bleich, Bd. 1., Berlin 1847, S. 22.

hervorzuheben: Zum einen die Heppenheimer Beratung und zum anderen die Offenburger Versammlung im Jahr 1847. Auf beiden Veranstaltungen fordern die Teilnehmer Pressefreiheit, öffentliches und mündliches Gerichtsverfahren, Schwurgerichte, Befreiung der Landbevölkerung von den Feudallasten, Reduzierung der stehenden Heere, Einführung einer Volkswehr sowie die politische Einheit Deutschlands, gleiche Bildungsmöglichkeiten, die Einführung einer progressiven Einkommenssteuer.<sup>113</sup>

## **2. Praxis und Kritik - Schellings Ansichten zum Staat**

### **2.1 „Keine Spur einer Sansculotten-Tournure“**

Da Schelling seine Stelle als Hofmeister auf Dauer nicht glücklich machen kann, denn ein „alter Hofmeister [...] taugt zu nichts mehr“<sup>114</sup>, sieht er sich 1797 nach einer neuen Aufgabe um. Unterstützung erhält er bei Schiller, Niethammer, Fichte und Paulus, die sich dafür einsetzen, Schelling für die Universität in Jena zu gewinnen, die zur damaligen Zeit einen außerordentlich guten Ruf unter den führenden Intellektuellen genießt.<sup>115</sup> In der Mitte des 18. Jahrhunderts entwickelt sich die Stadt zu einem Zentrum der Philosophie, „Vernunft, Toleranz und Geistesfreiheit“<sup>116</sup>, etwa mit der Gründung der Allgemeinen Literatur-Zeitung im Jahre 1785 durch den Weimarer Großkaufmann Friedrich Justin Bertuch, der sich um die finanzielle Ausstattung dieser für den wissenschaftlichen Diskurs so wichtigen neuen Zeitschrift kümmert, und den Jenenser Altertumswissenschaftler Christian Gottfried Schütz, der die Zeitung redaktionell betreut. Die Zeitung etabliert sich zur führenden und hoch honorierenden Institution, in der täglich neue Übersichten und Rezensionen für alle Gebiete der Wissenschaften erscheinen. Dieses Unternehmen ist nicht nur für das Wohl der Universität bedeutsam, sondern auch wirtschaftlich ein beachtlicher Erfolg für die Stadt.<sup>117</sup>

Nur die Lebensbedingungen und die Wohnqualität beklagen einige der dort Ansässigen. Allen voran beschwert sich Fichte über das miserable Essen in den

---

<sup>113</sup> Das Heppenheimer Programm ist abgedruckt in: HUBER, ERNST RUDOLF, Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte, Bd. 1. Deutsche Verfassungsdokumente 1803-1850, Stuttgart [u.a.], 1978, S. 324-326.

<sup>114</sup> FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, Briefe und Dokumente von 1775-1854, hrsg. von Horst Fuhrmans, Bd. 2, Bonn 1973, S. 124.

<sup>115</sup> Vgl. WEISSBERG, LILLIANE, Weimar and Jena. Goethe and the New Philosophy, in: Goethe und das Zeitalter der Romantik, hrsg. von Walter Hinderer, Würzburg 2002, S. 167.

<sup>116</sup> Vgl. DIETZSCH, F. W. J. Schelling, S. 52.

<sup>117</sup> Vgl. Ebd., S. 53.

lokalen Restaurants Jenas, weshalb er einen privaten Koch anstellen muss, und die Schlegel-Brüder August Wilhelm und Friedrich erstanden ihren Wein andernorts.<sup>118</sup>

Um nun aber Schelling an die Universität zu holen, ist Friedrich Niethammer sogar bereit, auf seinen Lehrstuhl zu verzichten und von der philosophischen zur theologischen Fakultät zu wechseln.<sup>119</sup> Als besonderer Förderer erweist sich in Jena zudem der Orientalist Heinrich Eberhard Gottlob Paulus, der so wie Schelling aus Leonberg stammt. In einem Brief empfiehlt jener dem weimarischen Minister Christian Gottlob Voigt die Berufung Schellings als Extraordinarius für Philosophie. Dabei betont er Schellings außerordentliche Befähigung auf dem Gebiet der orientalischen Philologie, seine philosophische Originalität und seine diesbezüglichen Veröffentlichungen.<sup>120</sup> Trotz dieser Referenz wird Schellings Ersuchen abgelehnt. Die entsprechenden Instanzen des Herzogtums Weimar bevorzugen einen Kandidaten, der bereits eine Habilitation vorweisen kann.<sup>121</sup>

Schellings Jenaer Freunde lassen sich aber hierdurch nicht beirren und nehmen Kontakt zur „höchste[n] Weimarer Autorität“<sup>122</sup> auf, nämlich zu Goethe. Dieser ist an Naturforschung und Naturphilosophie interessiert, hält zunächst jedoch Schelling wie viele andere seiner Zeitgenossen auch zunächst für einen Schüler Fichtes, von dem er in puncto Naturphilosophie keine neuen Erkenntnisse zu erhalten denkt. Goethe revidiert seine Meinung, als er mit dem jungen Schelling persönlich am 28. Mai 1798 in Schillers Jenaer Haus zum ersten Mal zusammenkommt.<sup>123</sup> Kurz darauf ist dessen Anstellung im Wesentlichen entschieden. Carl August von Sachsen-Weimar verfügt einen Monat später die unbezahlte außerordentliche philosophische Professur für Schelling. Einen Tag nach der Begegnung zwischen Schelling und Goethe verfasst letzterer einen Brief an den Minister Voigt, in dem er Schelling lobend erwähnt und sich über dessen Scharfsinn und positiven Charakter äußert. Goethe schreibt: „Wir waren immer geneigt [...] den Doktor *Schelling* als Professor hierher zu ziehen; er ist gegenwärtig zum Besuche hier und hat mir in der Unterhaltung sehr wohl gefallen. Er ist ein sehr klarer, energischer und nach der neuesten Mode organisierter Kopf; dabei habe ich keine Spur einer Sansculotten-

---

<sup>118</sup> Vgl. HAYM, RUDOLF, Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes, Berlin 1920. Und: Vgl. WEISSBERG, Weimar and Jena, S. 167. Schelling selbst hält zu einem späteren Zeitpunkt fest, dass Jena eine kleine, wenig ansehnliche Stadt sei, in der man nur Studenten, Professoren und Philister beobachten könnte. (Vgl. FRÜHWALD, WOLFGANG, Schelling und die Dichter, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 96 (1989), S. 331 f.)

<sup>119</sup> Vgl. WEISSBERG, Weimar and Jena. Goethe and the New Philosophy, S. 168.

<sup>120</sup> Vgl. DIETZSCH, F. W. J. Schelling, S. 50.

<sup>121</sup> Vgl. Ebd., S. 50.

<sup>122</sup> Vgl. Ebd., S. 51.

<sup>123</sup> ZELTNER, HERMANN, Schelling, Stuttgart 1954, S. 31f.

Tournure an ihm bemerken können, vielmehr scheint er in jedem mäßig und gebildet. Ich bin überzeugt, daß er uns Ehre machen und der Akademie nützlich sein würde. Ich will etwa hören, ob er wirklich die Absicht hat.“<sup>124</sup>

Ein für die vorliegende Untersuchung besonders interessanter Punkt in diesem Zitat ist Goethes zunächst eher unauffällige Bemerkung, an Schelling „keine Spur einer Sansculotten-Tournure“<sup>125</sup> wahrzunehmen. Der Begriff Sansculotte bezeichnet zur Zeit der Französischen Revolution die Pariser Arbeiter und Kleinbürger, die im Gegensatz zu Adligen und zum Klerus keine getragene Kniebundhosen, sogenannte Culottes, tragen. Jene Arbeiter und Kleinbürger haben ihren Lebensunterhalt zumeist von körperlicher Arbeit bestritten und sind unter anderem Handwerksmeister, Gesellen, Händler und Gastwirte gewesen. Weiterhin ist mit dem Begriff eine politische Bedeutung verbunden. Während der Revolutionsjahre werden die Sansculotten durch ihre Unterstützung der Jakobiner einflussreicher und etablieren sich schnell als feste Größe. Politisch organisiert sind sie in den Sektionen von Paris und im Gemeinderat der Stadt. Ihr Wunsch nach einer „*démocratie réelle*“ oder einer „*république populaire*“ verfolgt das Ziel, an erster Stelle den Bürgern ein gesichertes und vom Staat garantiertes Existenzminimum zu ermöglichen, sodann die Anerkennung einer unbeschränkten Volkssouveränität voranzutreiben und die Menschenrechte für jeden Einzelnen zu wahren.<sup>126</sup> Welche genaue Intention Goethe

---

<sup>124</sup> Goethe an Voigt am 29. Mai 1798, in: FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, Briefe und Dokumente von 1775-1854, Bd. 1, S. 132.

<sup>125</sup> DIETZSCH, F. W. J. Schelling, S. 51.

<sup>126</sup> Vgl. MARKOY, WALDTER und SOBOUL, ALBERT (Hrsg.), Die Sansculotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung (1793-1794), Berlin 1957, XXXI. In einer längeren Aufforderung an den französischen Nationalkonvent aus dem Jahr 1793 fordert die Sektion „Beaurepaire“ beispielsweise Folgendes: „Wir haben geschworen, bis zum Tode frei zu leben; wir haben die Einheit und Unteilbarkeit der Republik geschworen; wir haben allen Königen und Despoten unversöhnlichen Haß geschworen, und jeden Tollkühnen auszulöschen, dem es einfallen sollte, nach der Herrschaft zu streben, unter welchem Titel es auch sei; wir haben geschworen, keine andere Souveränität anzuerkennen als die des gesamten Volkes der französischen Republik und nichts als die völlige Rechtsgleichheit aller Bürger ohne Unterschied; wir haben geschworen, kein Gesetz anzuerkennen, das dem Naturrecht zuwiderliefe, weil es damit gegen die Verfassung verstieße, die der Ausdruck des Naturrechts ist und die wir bis zum letzten Atemzug verteidigen werden; wir haben geschworen, keine andere Vertretung der Nation anzuerkennen, die Gesetze und dem souveränen Volk zur Annahme vorlegen darf, als die Versammlung der durch eben dieses Volk ernannten Abgeordneten; auf Gedeih und Verderb dem unwandelbaren und von der Natur erlassenen Commune voller Freiheit läßt, sich zu versammeln; ebenso die Freiheit des Volkes zu behaupten, sich zu Volksgesellschaften zusammenzuschließen; das Recht jeder Versammlung, aus ihrer Mitte alle schlechten Bürger zu verweisen, die in den Diskussionen einen beständigen Hang zum Aristokratismus, zum Royalismus, zum Föderalismus oder zum Partikularismus offenbaren, das heißt alle Bürger, die gegen die Durchführung der verfassungsmäßigen Gesetze und gegen die Rechte des Volkes handeln, reden oder schreiben.“ Und weiter heisst es: „Wir erheben zum Prinzip, daß jeder Abgeordnete, jeder öffentliche Beamte, der sich einer solchen Tat schuldig macht, abgesetzt werden muß; mit einem Wort, daß alle Feinde der Freiheit des Volkes, alle Feinde der Gleichheit und der republikanischen Volksverfassung der Franzosen für unwürdig erklärt werden müssen, irgendein öffentliches Amt auszuüben noch in irgendeiner legalen Versammlung Sitz und Stimme zu haben.“ (Vgl. Nr. 49 Adresse an den

nun mit seiner Bemerkung Schelling betreffend meint, ist in der Forschung bisher nicht geklärt. Naheliegend, aber sehr hypothetisch, ist nur die Interpretation, dass er in Schelling keinen besonders politisch ambitionierten Menschen zu erkennen glaubt, der sich aktiv in die politischen Geschehnisse seiner Zeit einzubringen hofft, sicherlich zwar politisch interessiert sei, niemand aber, der tatkräftig an der Umgestaltung politischer Regierungssysteme mitwirken möchte, anders als die Sansculotten in Paris. Obzwar es hierfür keine gesicherte Basis an Belegen gibt, könnte man aus Goethes Bemerkung daher die Schlussfolgerung ziehen, dass der Dichter bereits bei seinem ersten Treffen mit dem jungen Schelling feststellt, dass dieser „gebildet[e]“<sup>127</sup> Denker gegenüber politisch-praktischen Fragen eine eher antipolitische Haltung vertreten würde. Vielleicht ist dies auch einer der Gründe, weshalb sich Schelling und Goethe in ihrer gemeinsamen Arbeit vor allem über naturwissenschaftliche Gegenstände beraten. Beide planen und unternehmen zahlreiche Versuche zur Optik und tauschen sich intensiv zu modernen physikalischen Fragen der Farbenlehre und Lichttheorie aus. In seinen Annalen bemerkt Goethe: „Schelling teilte die Einleitung zu seinem Entwurf der Naturphilosophie freundlich mit; er besprach gern mancherlei Physikalisches.“<sup>128</sup>

Goethe ist beeindruckt von Schellings naturphilosophischen Überlegungen, die mit dem „System des transzendentalen Idealismus“ und der Einbeziehung der Kunst einen neuen Erkenntnisgewinn für ihn darstellten.<sup>129</sup> „Seitdem ich mich von der hergebrachten Art der Naturforschung losreißen und, wie eine Monade, auf mich selbst zurückgewiesen, in den geistigen Regionen der Wissenschaft umherschweben mußte, habe ich selten hier oder dorthin einen Zug verspürt; zu Ihrer Lehre ist er entschieden. Ich wünsche eine völlige Vereinigung, die ich durch das Studium Ihrer Schriften, noch lieber durch Ihren persönlichen Umgang, so wie durch Ausbildung meiner Eigenheiten ins allgemeine, früher oder später, zu bewirken hoffe und die um desto reiner werden muß, je langsamer ich zu verfahren, je getreuer ich meiner Denkart dabei zu bleiben genöthigt bin. Die Einsicht in das System des transzendentalen Idealismus hat Herr Doctor Niethammer die Gefälligkeit, mir zu

---

Nationalkonvent, vorgelegt von der erneuten Sektion „Beaurepaire“, in: MARKOY, WALDTER, SOBOUL, ALBERT, Markoy, (Hrsg.), Die Sansculotten von Paris, S. 209.)

<sup>127</sup> Goethe an Voigt am 29. Mai 1798, in: FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, Briefe und Dokumente von 1775-1854, Bd. 1, S. 132.

<sup>128</sup> Goethe 1799, Tag- und Jahreshefte, in: GOETHE, JOHANN, WOLFGANG VON, hrsg. von Siegfried Seidel Werke, Bd. 16, Berlin 1960 ff, S. 61.

<sup>129</sup> Vgl. WEISSBERG, Weimar and Jena. Goethe and the New Philosophy, S. 168. Vgl. auch ZELTNER, Schelling, S. 32.

erleichtern, und so werde ich mir die Deduction des dynamischen Processes immer mehr aneignen.“<sup>130</sup>

In einem anderen Brief lässt Goethe Schelling zu seiner Schrift des transzendentalen Idealismus wissen: „Ob ich mir bloß schmeichle, so weit ich gelesen, den Sinn desselben zu fassen, oder ob die Nähe, die ich zu dem Werke fühle, zu einer wahren Theilnahme, zu einer thätigen Reproduction desselben sich steigern wird, muß die Zeit lehren; wenigstens glaube ich in dieser Vorstellungsart sehr viel Vortheile für denjenigen zu entdecken, dessen Neigung, es ist, die Kunst auszuüben und die Natur zu betrachten.“<sup>131</sup> Noch Jahre später zeugt der Austausch zwischen beiden Gelehrten von einer besonderen Vertrautheit und Fürsorge, die zum Teil von einer sehr persönlichen bis hin zu einer freundschaftlichen Verbundenheit gereicht hat. Schelling zu einer Theateraufführung nach Weimar einladend, schreibt Goethe: „Meine Loge soll für Sie und Ihre Freunde bereit stehen. Mögen Sie nach der Comödie bei uns übernachten, so sollen Sie sehr willkommen sein. Mehr sage ich nicht, weil ich Sie bald mündlich zu begrüßen hoffe.“<sup>132</sup> Im Vordergrund der Gespräche zwischen Schelling und Goethe hat also scheinbar nicht primär der Wunsch gestanden, tagesaktuelle Ereignisse oder politische Zusammenhänge zu erörtern. Zumindest lassen sich in den bisher veröffentlichten Briefen und Tagebüchern hierzu keine anderen Hinweise finden. Dies bedeutet aber auch, dass Goethe mit seiner ersten Einschätzung aus dem Jahr 1798 eventuell eine wichtige Vorahnung in Bezug auf Schellings politische Einstellung vorwegnahm.<sup>133</sup>

## **2.2 Schelling als königlicher Berater**

Während Goethe Schelling vor allem wegen seiner naturphilosophischen Leistungen geschätzt hat, setzt der bayerische König Maximilian II. wiederum auf Schelling als Vertrauensperson für seine politischen Entscheidungsfindungen. Dabei ist das Verhältnis zwischen beiden stets von Achtung und freundschaftlicher Zuneigung geprägt gewesen. Fast schon pathetisch schreibt Maximilian II. am 16. November 1842 über Schelling: „Nach Gott betrachte Ich Sie als die Quelle, aus der Mir am

---

<sup>130</sup> Goethe an Schelling, Brief vom 27. September 1800, in: F. W. J. Schelling. Aus Schellings Leben. In Briefen, hrsg. G. L. PLITT, Bd. 1, 1775-1803, Hildesheim/ Zürich/ New York 2003, S. 314.

<sup>131</sup> Goethe an Schelling, Brief vom 19. April 1800, in: Ebd., S. 297.

<sup>132</sup> Goethe an Schelling, Brief vom 30. Dezember 1801, in: Ebd., S. 352.

<sup>133</sup> Ungeachtet dessen spricht schon Thomas Mann in seinem Essay „Betrachtungen eines Unpolitischen“ interessanterweise von Goethe als Antipolitiker. Er bezeichnet ihn weiter als Ästheten und Quietisten, ohne dies jedoch genauer auseinanderzusetzen. (Vgl. MANN, THOMAS, Betrachtungen eines Unpolitischen, Frankfurt/ Main 1983, S. 554.)



meisten Licht und Begeisterung zuströmt für die schwere Aufgabe Meines Lebens!“<sup>134</sup> Diese herausragende Danksagung und Wertschätzung gegenüber dem Philosophen verdeutlicht, welche wichtige Bedeutung dieser im Leben des Monarchen eingenommen hat.<sup>135</sup> Schelling, der von 1835 bis 1840 den König in den Problemfeldern der Philosophie unterrichtet, steigt schnell zu einem vertrauten und engen Berater des Königs auf. Maximilian II. zeigt sich dabei allgemein interessiert und beschäftigt sich intensiv mit wissenschaftlichen Studien. Er befasst Schelling mit verschiedensten Fragen, die von der Bildungs-, Wissenschafts- und Kultur- bis hin zur Außen- und Innenpolitik reichen. Für Maximilian ist Schelling eine verlässliche Instanz, um Klarheit und Gewissheit, Unterstützung und Orientierung für die eigenen Aufgaben und Verpflichtungen zu bekommen.

Walter E. Ehrhardt ist es zu verdanken, dass der spannende Briefwechsel zwischen dem Philosophen und dem Monarchen in einer Auswahl paradigmatischer Textstellen für die Forschung nutzbar gemacht wurde.<sup>136</sup>

Maximilian zeichnet sich durch eine gewissenhafte Regierungsweise aus. Er hat die Angewohnheit, zu sämtlichen Bereichen seiner Regierungsarbeit Gutachten heranzuziehen, und konsultiert regelmäßig Experten mit voneinander abweichenden Meinungen.<sup>137</sup> Maximilian legt ferner Wert auf ehrliche und offene Denkschriften und macht sich keineswegs die Auffassungen von seinen Ratgebern zu eigen, sondern ist auf Achtung seiner Prinzipien von einem starken bayerischen Königtum bedacht. Die Vielzahl der Gutachten lassen erkennen, dass der Monarch bemüht gewesen ist,

---

<sup>134</sup> König Maximilian II. von Bayern und Schelling, Briefwechsel, hrsg. von L. TROST und F. LEIST, Stuttgart 1890, S. 77.

<sup>135</sup> Andererseits: Vgl. Festrede zum Namenstag des Königs von Bayern, in: Schelling Nachlass, Akademie der Wissenschaften Berlin/ Brandenburg, 1. Blatt ohne Datum. NL SCHELLING, Nr. 121. Oder: Schelling an den König von Bayern betreffend der Thronbesteigung, NL SCHELLING, Nr. 157. Und: Brief Max von Bayern an Schelling, NL SCHELLING, Nr. 833. Die hier genannten Quellen liegen bisher leider noch nicht bei der Kommission zur Herausgabe der Schriften von Schelling der Bayerischen Akademie der Wissenschaften in transkribierter Form vor, sodass der genaue Inhalt nicht erschlossen werden konnte.

<sup>136</sup> Vgl. EHRHARDT, WALTER E., Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern. Lehrstunden der Philosophie, Stuttgart 1989. Vgl. auch: SING, ACHIM, Die Wissenschaftspolitik Maximilians II. von Bayern (1848-1864). Nordlichter Streit und gelehrtes Leben in München, Diss., Berlin 1996. Sing untersucht die Wissenschaftspolitik des Monarchen genauer und greift dabei unter anderem auf folgende Quellen zurück: Haus der Bayerischen Geschichte (Hrsg.), König Maximilian II. von Bayern. 1848-1864, München 1988; DIRRIGL, MCILHAEL Maximilian II. von Bayern, 1848-1864, 2 Bd., München 1984; KRAUS, ANDREAS, Ringen um die kirchliche Freiheit – Maximilian II., in: Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd.3, Vom Reichsdeputationshauptschluss bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hrsg. von Walter Brandmüller, St. Ottilien 1991, 167-204. SPINDLER, MAX, (Hrsg.), Bayerische Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert. 1800-1970, 2. Bd., München 1978. DOEBER, MICHAEL, Entwicklungsgeschichte Bayerns, Bd. 3, Hrsg. von Max Spindler, München 1931. KRAUS, Geschichte Bayerns. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1983.

<sup>137</sup> SING, Die Wissenschaftspolitik Maximilians II. von Bayern, S. 25.

die Komplexität eines Problems voll zu durchdringen und eine möglichst vielseitige Auswahl an Handlungsoptionen zu haben.

Dieser Anspruch verzögert zwar eine rasche Entscheidungsfindung, beweist aber Maximilians Hartnäckigkeit um Exaktheit und Informationsbeschaffung. Den Quellen zufolge sucht Maximilian II. seine Ratgeber vor allem außerhalb des Hofes und seiner Ministerien, mit Ausnahme von Ludwig von der Pfordten, der als Minister in der Verantwortung steht und vom König zu allen Feldern der Politik kontinuierlich gehört wird.<sup>138</sup> Neben von der Pfordten tauscht sich Maximilian II. unter anderem außerdem mit Karl von Abel aus, mit dem berühmten Historiker Leopold von Ranke, den der Monarch seit seiner Studienzeit aus Berlin kennt und bewundert, mit Heinrich von Sybel, dessen Verdienst die Anregung und Gründung der „Historischen Zeitschrift“ werden soll, sowie nicht zuletzt mit dem Kulturhistoriker Wilhelm Heinrich Riehl, Friedrich Thiersch oder aber dem Geograph Karl von Spruner.<sup>139</sup>

Damit ist Schelling nie der einzige Experte gewesen, der den König in seinem Regierungswirken begleitet hat. Dennoch belegen die Briefwechsel zweierlei Aspekte: Einerseits dokumentieren die Briefe von Maximilian II. dessen großes Interesse an philosophischen Lösungswegen für die eigenen Aufgaben. Andererseits verdeutlichen sie, dass Schelling als Denker keinesfalls praktischen Themengebieten oder gar politischen Fragen fern gestanden hat. In einem Brief vom 25. Januar 1851 fragt Maximilian beispielsweise, wie man mit dem neuerlichen Phänomen des Proletariats umzugehen und wie man diesem „in Ursprung und Folgen entgegen zu wirken“<sup>140</sup> hätte. Schellings Antwort auf diese Frage zeugt von scharfer Beobachtung und Kenntnisnahme der aktuellen Veränderungen in den deutschen Ländern.

„Euere Königliche Majestät fassen besonders den großen Stein des Anstoßes aller neueren Entwicklungen, das *Proletariat*, in's Auge. Glücklicherweise ist Bayern davon ziemlich verschont geblieben, und, wo es auch in einzelnen Städten, doch immer weniger zahlreich sich findet, fehlt, was in den norddeutschen großen Städten diese Klasse der Bevölkerung zur tiefsten Stufe sittlicher und physischer Entwürdigungen herabzieht – der Branntwein. Das, seiner Flüssigkeit ohngeachtet ein Grund- und Eckstein der Bayerischen Finanzen, scheint mir nicht weniger wichtig für den moralischen Zustand des Landes. Als das gefährlichste Proletariat

---

<sup>138</sup> Vgl. Ebd., S. 25. Sing bezieht sich auf eine Quelle des Bayerischen Hauptstaatsarchivs München: NL Pfordten 93, Maximilian II. an von der Pfordten, 16.1.18644.

<sup>139</sup> Ebd., S. 25 f.

<sup>140</sup> Maximilian II. von Bayern, aus: EHRARDT, Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern, S. 95.

hat sich besonders im südwestlichen Deutschland das *ländliche* gezeigt.“<sup>141</sup>

Schellings Blick auf das Proletariat fällt nicht nur an dieser Stelle negativ aus. Bereits 1848 spricht er in seinen Tagebüchern vom „Pöbel“ und „Volkshaufen“.<sup>142</sup> Er verweist den König gleichfalls im oben genannten Brief auf ein aus seiner Sicht wirkungsvolles Instrument zur „Eindämmung“ des Proletariats: „Von allgemeinsten wohltätiger Wirkung, und Verhütungsmittel von städtischem Proletariat waren die von Seiner Majestät König Ludwig – ich weiß nicht ob gestifteten oder nur reichlich dotierten Kreis-Unterstützungs-Kassen, durch welche ohne ihr Verschulden zurückgekommene Bürger Hilfe zu Teil wurde, um sie bei ihrem Geschäfte und Gewerbe zu erhalten.“<sup>143</sup> Ferner empfiehlt Schelling den Ausbau so genannter „Kinder-Bewahrungsanstalten“, von denen er sich selbst ein Zeugnis in seiner unmittelbaren Nachbarschaft machen kann. „Neben meiner Wohnung“, schreibt Schelling, „ist eine solche, vor der ich auch zuweilen den Wagen Ihrer Majestät der Königin halten gesehen habe; die Kinder sehe ich täglich, nie ohne Rührung, kommen und gehen, froh der menschlichen Behandlung, die ihnen zu Teil wird und sie den Szenen der Rohheit, deren Zeuge oder Opfer sie zu Hause sein mußten, entreißt. Ich segne den, der diesen Gedanken zuerst gefaßt, und preise glücklich alle die, welchen es gelungen. Durch ihre Bemühungen ihn zur Ausführung zu bringen.“<sup>144</sup> Kinderbewahrungsanstalten sind das Ergebnis der zunehmenden Industrialisierung, die zur Umstrukturierung der Gesellschaft führt. Die Großfamilie zerfällt, weite Bevölkerungsteile verarmen und Frauen werden zunehmend zur Mitarbeit angehalten. Eine Konsequenz hieraus ist, dass niemand mehr genügend Zeit für die kleineren Kinder hat. Daher werden Anfang des 19. Jahrhunderts Kinderbewahrungsanstalten geschaffen, die meist von der Kirche getragen werden. Schelling zeigt sich also hier einmal mehr als Pragmatiker, in dem er dem König eine konkrete Lösung zur Bekämpfung der Armut und im Umgang der neuen gesellschaftlichen Herausforderungen benennt.

Schelling als königlicher Berater ist damit nicht der wirklichkeitsfremde Zeitzeuge. Er beantwortet nicht nur die Fragen, die ihm seitens des Königshauses gestellt werden, sondern versucht vermittels eigener Reflexionen auf Probleme, anstehende Veränderungen und neue Themen aufmerksam zu machen. In einem

---

<sup>141</sup> Ebd., S. 95.

<sup>142</sup> SCHRAVEN, Philosophie und Revolution, S. 78.

<sup>143</sup> SCHELLING, aus: EHRHARDT, Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern, S. 97.

<sup>144</sup> Ebd., S. 97.

Geburtstagsbrief an den König vom 25. November 1851 kommentiert Schelling beispielsweise die aktuelle politische Lage mit einer pessimistischen Bemerkung:

„Was die öffentlichen Zustände betrifft, so ist die Zukunft dunkel und unbestimmt, wie noch nie; es scheint, wir sind in Europa so ziemlich überall dahin gekommen, wo man nicht mehr aus noch ein weiß und nach dem langen frevelhaften Spiel, das mit dem Namen der Freiheit und den Formen angeblich volkstümlicher Einrichtungen zumal in Frankreich getrieben worden, auch die geübtesten konstitutionellen Ränkeschmiede ratlos und völlig about de leur latin sind. Es ist fast ein Zustand, wie er uns als vorhergehend dem Weltende beschrieben wird, da die Menschen vor Furcht und Erwarten der Dinge, die kommen sollen, nicht mehr zu atmen wagen.“<sup>145</sup>

Das Bild vom „Weltende“, das Schelling heraufziehen sieht, verdeutlicht die Ungewissheit, mit der sich der Philosoph angesichts der Veränderungen in den 50er Jahren des 19. Jahrhunderts konfrontiert sieht. Schelling gibt zugleich zu Bedenken, dass aus seiner Sicht, bisher kein tragfähiges Lösungskonzept vorliegen würde, mit dem die Krise bewältigt werden und eine langfristige Erholung des Landes und eine Perspektive auf Sicherheit und Stabilität gefunden sein würde. Sein Appell richtet sich daher an den König, hier vorausschauende Maßnahmen und Strategien zu ergreifen, um größerem Unheil vorzubeugen.

Die Beziehung zwischen Maximilian II. und Schelling veranschaulicht jedoch noch einen weiteren wichtigen Punkt, der für den Gesamtkontext der Arbeit relevant ist: Schellings Umgang mit den königlichen Fragen unterstreicht die Überlegung, dass sich Schelling als Antipolitiker keinesfalls nur destruktiv gegenüber politischen Instanzen verhält, sondern gerade durch seine Verbindungen und gesellschaftliche Stellung Einfluss auf Regierungsentscheidungen zu nehmen versucht. Schelling formuliert eigene konkrete Ideen, kommentiert politische Entwicklungen und gibt persönliche Einschätzungen, Vermutungen und Urteile ab, die speziell im Fall des bayerischen Monarchen als Grundlage für dessen Regierungshandeln werden.

Ein Autor mit dem sich Schelling besonders in der Frage nach der geeigneten Form des Staates dezidiert auseinandergesetzt hat, ist Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Im folgenden Kapitel soll daher dessen Staatsauffassung kurz skizziert werden, um daraufhin Schellings eigene Position besser verstehen zu können.

---

<sup>145</sup> SCHELLING, aus: EHRHARDT, Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern, S. 97.

## 2.3 Hegels Vernunftstaat

In seiner Schrift über die „Verfassung Deutschlands“ kommt Hegel 1802 zu dem Urteil: „Deutschland ist kein Staat mehr“<sup>146</sup>. Damit reiht sich der Autor in eine Tradition von Interpreten des Deutschen Reiches ein – prominent ist Samuel von Pufendorfs Wort vom „Monstrum“, die den deutschen Staatsgebäude kritisch gegenüber stehen. Hegel beklagt die fehlende Einheit des Staates. Für ihn existiere der deutsche Staat nur noch dem Namen nach, in Wirklichkeit aber herrsche „Anarchie“<sup>147</sup>. Demzufolge sei es geboten, den Staat auf einem gefestigten Fundament neuzudenken. Von den „Menschenfreunden und Moralisten“ soll man sich dabei nicht irre machen lassen<sup>148</sup>; ein Staat sei in erster Linie ein Gebilde der Tat, in der Geschlossenheit und Entschlossenheit die obersten Maximen seien.<sup>149</sup> Der Staat müsse erkämpft und erobert werden: „Brandige Glieder können nicht mit Lavendelwasser geheilt werden; und wenn man schon Literatur zu Rate ziehen will, so ist das Buch der Wahl Machiavellis ‚Fürst‘, denn er lehrt, die Realitäten zu sehen, wie sie sind.“<sup>150</sup>

Hegel löst sich in seiner Staatsauffassung vom Dogma der Vertragstheorie der Aufklärung, der Lehre, wonach gesellschaftliches Zusammenleben und alle Gewalt im Staate auf einen Vertrag zurückzuführen sei, auf eine Übereinkunft aller, in der jeder seine Freiheit so weit einschränkt, dass sie mit der Freiheit anderer bestehen kann. Die Vertragstheorie begreift den Einzelnen als vollkommen für sich stehend, der nur durch den Staatsvertrag mit anderen in Verbindung gesetzt wird, folglich mit ihnen in Gemeinsamkeit ist, nicht aber in Gemeinschaft.<sup>151</sup> Nach dieser Vorgabe sei der Staat aber eine äußerliche Vereinigung an sich zusammenhangloser Individuen, kein organisches Ganzes. Hegel lehnt diese Form des Staatsdenkens ab, da diese das Wesen des Staates nicht zu erfassen vermag. Der Staat erfährt bei Hegel eine herausgehobene Bedeutung, die in seinen theologischen Jugendschriften am Beispiel Jesu (von Nazareth) sogar auf eine Schicksalshaftigkeit verdichtet wird. So schreibt

---

<sup>146</sup> HEGEL, GEORG FRIEDRICH, Theorie-Werksausgabe, Eva Moldenhauer und Karl. Markus Michel. (Hrsg.) Frankfurt/ Main 1969, Bd. 1, S. 461. Vgl. auch: ROSENZWEIG, FRANZ, Hegel und der Staat, hrsg. von Frank Lachmann, Berlin 2010, S. 152 f.

<sup>147</sup> HEGEL, Bd. 1, S. 452. Vgl. Iring Fetscher, G. W. F. Hegel, in: Pipers Handbuch der politischen Ideen, hrsg. von Iring Fetscher und Herefried Münkler, München 1986, Bd. 4, S. 221.

<sup>148</sup> Vgl. Ebd., Bd. 1, S. 540.

<sup>149</sup> Vgl. LEMBCKE, OLIVER W., Staat und Verfassung bei Hegel, in: Der Staat – eine Hieroglyphe der Vernunft, hrsg. von Walter Pauly, Baden-Baden 2009, S. 113.

<sup>150</sup> HEGEL, Bd. 1, S. 544.

<sup>151</sup> Vgl. GIESE, GERHARDT, Hegels Staatsidee und der Begriff der Staatserziehung, Halle/Saale 1926, S. 11.

Hegel über Jesus, dass er sich gegen den Staat „mit Widerspruch seines Geistes, mit Bewußtsein leidend“<sup>152</sup> verhielt, und dass mit diesem Verhältnis zum Staat für Jesus und seine Gemeinde von vornherein „ein wichtiges Band abgeschnitten, ein Teil der Freiheit, eine Menge tätiger Verhältnisse, lebendiger Beziehungen verloren ging“, sodass Jesu und seiner Gemeinde „ein Verlust an Freiheit, eine Beschränkung des Lebens“<sup>153</sup> als Schicksal widerfuhr.

Weiter heißt es bei ihm: „Die Existenz Jesu war also Trennung von der Welt und Flucht vor ihr in den Himmel, [...] zum Teil Betätigung des Göttlichen und insofern Kampf mit dem Schicksal, [...] teils in unmittelbarer Reaktion gegen einzelne Teile des Schicksals, so wie sie an ihn gerade anstießen, außer gegen den Teil des Schicksals, der unmittelbar als Staater schien und auch Jesu zum Bewußtsein kam, gegen welchen er sich passiv verhielt“<sup>154</sup>. Der Staat ist bei Hegel also Teil des Schicksals, dem man nicht entfliehen kann und der in seiner Tragweite über den Einzelnen hinausgeht. Der Staat stellt etwas Unabhängiges dar, das der Zustimmung oder Ablehnung des Einzelnen nicht bedarf. An dieser Stelle verdeutlicht sich Hegels Abkehr von der Vertragstheorie, für die er später in der Rechtsphilosophie die folgenden deutlichen Worte findet: „Der Vertrag geht von der Willkür der Personen aus. [...] Beim Staat aber ist dieß gleich anders; denn es ist nicht Willkür des Individuums vom Staat sich zu trennen, denn er ist Bürger des bestimmten Staates [schon] nach dessen Naturseite.} [...] *Die vernünftige Bestimmung des Menschen ist im Staate zu leben, und ist noch kein Staat da, so ist die Forderung der Vernunft vorhanden, daß ein Staat daseie.* [vom Verfasser hervorgehoben] [...] Daß man in diesem oder jenem Staat lebt ist Naturseite, und {ein Staat muß erlauben ob Jemand ihn verlassen [oder in ihn eintreten] könne oder nicht.} Denn die Individuen gehören durch die Natur diesem Staat an. {In den Staat zu treten ist also nicht Willkür des Einzelnen,} ist drinn seiner Natur nach. {Dieß also ist ganz gegen die Natur des Vertrags, der Willkühr voraussetzt. Es ist falsch, wenn man sagt es sei die Willkühr aller einen Staat zu gründen. Es ist dieß nicht, sondern es ist die absolute Nothwendigkeit Jedes im Staat zu sein.}“<sup>155</sup>

Der Staat bildet sich bei Hegel sodann mit einem ihm eigenen öffentlichen Recht, einem Rechtssystem mit einem Staats- und Verfassungsrecht. Dabei gilt, dass jedes

---

<sup>152</sup> HEGEL, in: Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Königlichen Bibliothek in Berlin, hrsg. von NOHL, HERMAN Tübingen 1907, S. 329.

<sup>153</sup> Ebd., S. 329.

<sup>154</sup> Ebd., S. 329.

<sup>155</sup> HEGEL, Vorlesungen über Rechtsphilosophie, hrsg. von Karl-Heinz Ilting 1818-1831, Bd. 3, § 75, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974, S. 266f.

Recht eine konstitutive und regulative Funktion einnimmt.<sup>156</sup> Auf der Grundlage dieses Systems konstituiert und organisiert sich die Struktur und die Funktionsfähigkeit der Staatsorgane. Das Recht bestimmt ferner den Rahmen für die Politik und der Staat nimmt seine Verantwortung mit Hilfe des geltenden Rechts wahr. Die wichtigste Funktion des Staates ist die Gesetzgebung.<sup>157</sup>

Hegel unterteilt seine Idee vom Staat in drei Aspekte: das innere Staatsrecht, das durch zwischenstaatlich ausgehandelte Verträge entstehende äußere Staatsrecht und schließlich die allgemeine Idee, also die Verkörperung der Weltvernunft, die für die konkrete Gestalt der Staaten sorgt. Während das innere Staatsrecht auf die Verfassung und die Aufgaben des Staates beschränkt ist, die Strukturen der Behörden, ihre Pflichten und Befugnisse bestimmt und die Freiheiten und Pflichten der Bürger ordnet, regelt das äußere Staatsrecht die Beziehungen zwischen souveränen Staaten.<sup>158</sup> Schelling befasst sich in seiner „Geschichte zur neueren Philosophie“<sup>159</sup> eingehend mit Hegels Werk. Er wirft Hegel vor, dass er nicht in der Lage gewesen sei, den bloßen Begriffen „ein Leben, eine innere Nöthigung zur Fortbewegung einzuhauchen“<sup>160</sup> Hegel habe den Anfang, um den es ihm doch ginge, geschichtsphilosophisch nicht klären können.<sup>161</sup> „Denn man würde einer Philosophie lachen, die bloß logisch im Hegelschen Sinne wäre, und von der wirklichen Welt gar nichts wüßte [...]. In der Logik liegt nichts Weltveränderndes. Hegel muß zur Wirklichkeit kommen.“<sup>162</sup> Für Hegel ist „eine philosophische Einleitung in die Philosophie unmöglich“<sup>163</sup>, da dessen Geschichtsphilosophie über keine Gesetze der Bewegung der Geschichte verfügt.<sup>164</sup> Hegels Geschichtskonzeption, so der Vorwurf Schellings, gestaltet sich willkürlich und würde bereits von einem fertigen Subjekt und dessen Vernunft ausgehen.<sup>165</sup> Worauf Hegel jedoch nicht eingeht, sind der Grund der Vernunft und die Frage nach der Geschichte der Bewusstwerdung des Subjekts. Auch der hegelsche Staatsbegriff stößt bei Schelling auf Kritik, da dieser mit seinen

---

<sup>156</sup> Vgl. BUKSINSKI, TADEUSZ, Hegel über das Verhältnis von juridischem Recht und politischer Macht, in: Recht ohne Gerechtigkeit. Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates, hrsg. von Wischke, Mirco und Przylebski, Würzburg 2010, S. 91

<sup>157</sup> Vgl. Ebd., S. 91

<sup>158</sup> Vgl. Ebd., S. 91

<sup>159</sup> SW I, 10, 126-164.

<sup>160</sup> SW I, 10, 139

<sup>161</sup> SW I, 10, 153.

<sup>162</sup> SW II, 1, 232 und I, 10, 129.

<sup>163</sup> Vgl. HABERMAS, JÜRGEN, Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes, in: Ders., Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien (1963), Frankfurt/ Main 1971, S. 180

<sup>164</sup> Vgl. HOFMANN, Über den Staat hinaus, S. 176.

<sup>165</sup> Vgl. SW I, 10, 129 ff.

eigenen Vorstellungen nicht zusammenzupassen scheint. Es ist vor allem die Überbetonung des Staates, die Schelling ablehnt.

## 2.4 Schellings Kritik am Staat

Gegen Hegel bringt Schelling die Bemerkung hervor, „daß dessen Philosophie mit einer absoluten Vergötterung des Staates“ ende. „Wenn Geschichte, Kunst und Poesie längst verschwunden sein werden, dauert der Staat noch fort. Wenn der spekulative Gedanke ganz wiedergeboren ist, so bleibt ihm gegenüber nichts bestehen als der Staat. Denn er ist der reinste Abdruck des spekulativen Gedankens selbst. Man hat in neuerer Zeit der Hegelschen Philosophie mitunter den Vorwurf gemacht, nicht zu Unrecht. Denn wer Hegels Ansicht des Staates kennt, wird darin leicht alles Ansichten des Illiberalismus finden.“<sup>166</sup> Diese Textstelle lässt bereits erste Schlussfolgerungen auf Schellings Staatsauffassung zu. Obwohl Schelling nicht für einen Verzicht auf den Staat als Institution der Ordnungssicherung plädiert<sup>167</sup>, ja sogar angesichts der Tagespolitik einen starken Staat fordert, bleibt für ihn unumstößlich, dass der Staat nur eine funktionale Existenzgrundlage besitzt. Denn „der Staat ‚soll aufhören‘; solange er existiert, gibt es nur eine einzige Legitimation: Mittel zur Freiheit der Individuen zu sein.“<sup>168</sup> Eine zweite Auffälligkeit ist dem Zitat zu entnehmen. Schelling macht einen Gegensatz zwischen Positiven und Negativen auf. Während die Religion, die Wissenschaft und Kunst zur Seite des Positiven gerechnet werden, so ordnet Schelling den Staat auf die „Seite des Negativen. Er ist auch nur *conditio sine qua non* eines HÖHEREN Lebens. Das wahre Streben nach rechter Freiheit ist eben, den Staat gegen alles höheren Leben zu beschränken; ihn in seinem diesem höhern Leben nur *dienenden* Verhältnis zu erhalten, nicht ihn aber zum Zweck zu machen.“<sup>169</sup> Bei der Bestimmung des Staates spielt für Schelling ganz offensichtlich die Güterabwägung zwischen Individuum und Staat eine wichtige Rolle, wobei er soziale Aspekte wie etwa Familie anders als etwa Hegel ausklammert. „Das Positive des Staates“, wie Schraven schreibt, „kann es allein sein, das höhere Leben des Individuums zu fördern.“<sup>170</sup> Schelling hält also den staatlichen

---

<sup>166</sup> SCHELLING, aus: „Geschichte der philosophischen Systeme von Cartesius bis auf die gegenwärtige Zeit als Übergang zum System der positiven Philosophie, in: HOLLERBACH, S. 209.

<sup>167</sup> Vgl. SANDKÜHLER, Schelling, in: Handbuch des Deutschen Idealismus, S. 197.

<sup>168</sup> Ebd., S. 197.

<sup>169</sup> SCHELLING, aus: „Geschichte der philosophischen Systeme von Cartesius bis auf die gegenwärtige Zeit als Übergang zum System der positiven Philosophie, S. 210.

<sup>170</sup> SCHRAVEN, Philosophie und Revolution, S. 41.



Machtapparat für allzu überorganisiert. Bereits zu Beginn seines philosophischen Schaffens äußert Schelling im „Ältesten Systemprogramm“ aus dem Jahr 1796 die Bemerkung: „Die Idee der Menschheit voran, will ich zeigen, daß es keine Idee vom Staat gibt, weil der Staat etwas Mechanisches ist, so wenig als es eine Idee von einer Maschine gibt. Nur was Gegenstand der Freiheit ist, heißt Idee. Wir müssen also über den Staat hinaus! – Denn jeder Staat muß freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er aufhören [...]. Absolute Freiheit aller Geister, die die intellektuelle Welt ins tragen und weder Gott noch Unsterblichkeit außer sich suchen dürfen.“<sup>171</sup>

Bezug nehmend auf die Frage, welche Staatsform Schelling präferiert, weisen die Nachschriften wenig Klarheit auf. Hier und da finden sich jedoch einige Stellen, in denen Schelling Einblick in seine Überzeugung gibt. So zum Beispiel in einem Briefwechsel mit dem bayerischen König Maximilian II. aus dem Jahr 1851, wo Schelling mit Rückgriff auf eine Textstelle aus Goethes Prometheus die Monarchie als herausragende geschichtliche Leistung rühmt:

„Der Staat ist auch eine Art von Naturordnung, die nach unwandelbaren Gesetzen, des Einzelnen nicht achtend, ihren großen Gang zu gehen hat. Aber wie wir in dieser Welt unglücklich wären, wüßten wir nicht über ihr ‚ein Ohr unserer Klage zu hören, ein Herz wie unsres, des Bedrängten sich zu erbarmen‘, so ist die Monarchie darum erfunden, oder vielmehr – Wäre sie nicht durch göttliche Fügung, sie müßte erfunden werden, damit ‚über dem unbarmherzigen Staat eine Persönlichkeit sei‘, die vergebe und begnade, wo das Gesetz nur verdammen kann, helfe, wo der unerbittliche, nur in’s Allgemeine und Ganze gehende Staatsmechanismus nicht hineinreichen kann [...].“<sup>172</sup>

An anderer Stelle resümiert der späte Schelling auf die Frage Maximilians, welche weltbewegenden Ideen voraussichtlich, auf die jetzige Zeitrichtung folgen werden, zuversichtlich, dass die Monarchie an Bedeutung wieder gewinnen werde. 1853 schreibt er: „Für die nächste Zukunft aber (und auch Euere Majestät konnten nur diese im Auge haben) lässt sich allerdings etwas Bestimmteres und Faßlicheres voraussagen: die nächstkommende Zeit wird das *Königtum* wieder erheben, und, nachdem die letzte alles getan hat, es herabzuziehen, es als überflüssig, schädlich und unterdrückend darzustellen, es wieder als die *beste* Art der Herrschaft (schon

---

<sup>171</sup> Ältestes Systemprogramm, in: Schellingiana Rariora, gesammelt und eingeleitet von Luigi Pareyson, Torino 1977, S. 50.

<sup>172</sup> SCHELLING, aus: EHRHARDT, Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern. Lehrstunden der Philosophie, S. 97.

Aristoteles hat die Monarchie so genannt) und als befreiend erkennen [...]; der König ist nicht da, um den Staat auszuführen, die bloße vollziehende Macht desselben zu sein, er ist vielmehr die über den Staat hinausgehende Macht, durch die, was vermöge des Staates allein *unmöglich* wäre, möglich wird. Er ist nicht der bloße Vollstrecker des Gesetzes, gleichsam nur das handelnde Gesetz selbst, seine Bedeutung beruht gerade darauf, daß er nichts Allgemeines, sondern eine *Persönlichkeit*, die Persönlichkeit die über das Gesetz hinausreicht und dessen Mangel erfüllt [...]; - nicht dem Einzelnen, aber dem Staat als solchem vermittelt die höhere Welt nur der Monarch; denn ihm allein, dem selbst in dessen Mechanismus nicht Begrienen, steht es zu, das Fortschreiten des Staates gegen sein letztes Ziel zu bestimmen.“<sup>173</sup>

Obgleich Schelling in den Korrespondenzen gegenüber seinem Schüler deutliche Präferenzen erkennen lässt, sind diese mit Vorsicht zu interpretieren. Denn an anderer Stelle misst Schelling dem Staatszweck prinzipiell mehr Wertigkeit bei als der Staatsform. „Die wahre, arg mißverstandene Aufgabe unserer Zeit ist also, den Staat zu beschränken, nicht bloß in der monarchischen Form, sondern ihn überhaupt in seine Grenzen zurückzuweisen. Ob ich nun in einer monarchischen Verfassung oder in einer Republik wegen philosophischer Grundsätze zum Giftbecher verurteilt werde, das kann mir völlig gleichgültig sein.“<sup>174</sup> Ablehnung formuliert Schelling besonders gegenüber den neuen, durch die Februarrevolution in Paris und den Märzrevolutionen in Wien angestoßenen Ideen einer Staatsform auf der Grundlage einer Volkssouveränität.<sup>175</sup> „Abends entzündet sich Unter den Linden uns gegenüber plötzlich eine Illumination (selbst des russischen Hotels); wir müssen's auch thun, denn es ist Befehl des souveränen Volks und wehe wahrscheinlich den nicht erleuchteten Fenster und Wohnungen. Seine Freude bezeugt das Volk auch durch Abschießen einer oder mehrerer Flinten mit denen es so scheint's durch die Straßen promeniert (so eben wurde eine nahe unserer Wohnung abgefeuert.) Ich wollte abends zu Eichhorns, wo Mutter schon den Morgen gewesen, aber es ist nicht

---

<sup>173</sup> Ebd., S. 114 f.

<sup>174</sup> SCHELLING, aus: „Geschichte der philosophischen Systeme von Cartesius bis auf die gegenwärtige Zeit als Übergang zum System der positiven Philosophie, S. 210.

<sup>175</sup> Die Ausgangslage in Paris war verglichen mit den deutschen Staaten sehr unterschiedlich. Während der Übergang in Frankreich vom Bürgerkönig zur Republik weitestgehend unproblematisch verlief, sah die Situation in den deutschen Ländern wesentlich komplizierter aus. Zwei Entwicklungen zeigten sich damals: einerseits gab es eine Reihe mittlerer Staaten die den Beschlüssen der Wiener Kongreßakte entsprechend Verfassungen einführten, konnten die Staatsoberhäupter der beiden großen deutschen Staaten des Deutschen Bundes die Forderungen nach einer konstitutionellen Verfassung unterbinden.

rathsam jetzt das Haus zu verlassen.“<sup>176</sup> Das Zitat illustriert sehr schön Schellings Haltung gegenüber dem Gedanken einer durch das Volk bestimmten politischen Ordnung. Der Vorstellung, dass Volk hätte einen maßgeblichen machtpolitischen Einfluss im Staat, begegnet Schelling mit einem polemischen Unterton. Eine umfassende Erklärung für diese Haltung liefert Schelling jedoch nicht. Einzig eine Bemerkung des Philosophen zu einem Redebeitrag des Abgeordneten Silvester Jordan, den dieser am 31. März im Frankfurter Vorparlament gehalten hatte, lässt einige Gründe für seine Ablehnung vermuten. „Die neuesten Revolutionen haben den großen Vorteil, Menschen auf die Schaubühne gebracht zu haben, die sich bisher ungerechterweise von der Führung der Angelegenheiten ausgeschlossen wähnten. Nun sie daran Teil erhalten, kommt die Unfähigkeit an den Tag. Sinnlosere Diskussionen als in der veranstalteten großen Versammlung in Frankfurt hat man nie gesehen. Der vielgerühmte Jordan zeigt sich als vollkommener Pinsel, unter anderem durch folgende wirkliche Äußerung: Was die Zahl der zu wählenden Abgeordneten betrifft, so ist offenbar richtig, daß bei größerer Zahl von Vertretern *verhältnismäßig weniger Intelligenz* kommen wird, allein das Volk will vertreten seyn, so vollständig als möglich (also auch die Nichtintelligenz)<sup>177</sup> und darum stimme ich für einen Vertreter auf 50 <000> nicht auf 70 000 Seelen.“<sup>178</sup> Schellings Kommentar bezieht sich auf die Differenzierung von Intelligenz und Volk. Aber, wie Schraven herausgearbeitet hat, ist Jordans Redebeitrag eindeutig darauf gerichtet, dass in der künftigen deutschen Nationalversammlung das Volk möglichst umfassend vertreten sein soll: „allein das Volk will vertreten sein so vollständig als möglich“ ist die Grundlage von Jordans Ausführungen. „Es kann hier von einem Mißtrauen gegen die Regierungen nicht die Rede seyn, sondern der Vertretung des Volks. Das Volk wählt und das Volk muß vollständig vertreten seyn. Es muß Vertrauen haben auf diejenigen die in seinem Namen versammelt sind“<sup>179</sup>. Schelling geht auf diese Forderung Jordans nicht ein und es zeigt sich, dass „Volksvertretung“ für Schelling grundsätzlich keine besondere Bedeutung in der politischen Diskussion darstellt. Schraven schlussfolgert nachvollziehbarerweise hieraus, dass für Schelling von vornherein ein Recht auf Mitwirkung an der Regierung eines Staates, ein Recht auf

---

<sup>176</sup> SCHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH, Das Tagebuch 1848. Rationale Philosophie und demokratische Revolution. Mit Alexander v. Pechmann und Martin Schraven aus dem Berliner Nachlaß herausgegeben von Hans Jörg Sandkühler, Berlin 1990. S. 35 f.

<sup>177</sup> Dieser in Klammern gesetzte Zusatz stammt von Schelling.

<sup>178</sup> SCHELLING, Tagebuch 1848, S. 47.

<sup>179</sup> Außerordentliche Beilage zur (Augsburger) Allegemeinen Zeitung vom 9. April 1848, S. 4.

Beteiligung jedes einzelnen an den öffentlichen Angelegenheiten nicht existiere.<sup>180</sup> Außerdem stellt Schelling gewisse Erwartungen an Bürger, die sich aktiv im Staatsleben beteiligen, und setzt ganz offensichtlich einen Katalog an Qualifikationen voraus. Am 11. Mai 1848, als die ersten Ergebnisse der Wahlen zur Preußischen Nationalversammlung bekannt werden, schreibt Schelling: „Das Wahlgesetz trägt seine Früchte. Tagelöhner, Gärtner und dergleichen werden statt Geistlicher oder überhaupt Gebildeter gewählt.“<sup>181</sup> Die besonderen Qualitäten für eine aktive Übernahme politischer Verantwortung scheinen Schelling zufolge also insbesondere mit dem Grad der Bildung zusammenzuhängen. Mit gleichem Engagement wie im Fall der Volkssouveränität spricht sich Schelling gegen die Republik als mögliche Staatsform aus. „Republik“, schreibt er, „die mit wahrer Freiheit unverträglichste Staatsform“<sup>182</sup>. Zurzeit Schellings wurden mit dem Begriff der Republik verschiedene Inhalte verbunden, die sich jedoch darin einig sind, dass sie die Monarchie ablehnen und eine Regierung anstreben, die aus Wahlen hervorgeht. In den Zeitungen wird umfänglich über die republikanischen Bestrebungen in Frankreich berichtet, insbesondere über die unterschiedliche Auffassung darüber bei Lamartine und bei Louis Blanc.<sup>183</sup> Beide Vorstellungen gingen insofern auseinander, als Lamartine den Begriff der Republik auf die bloß rechtliche Gleichheit der Bürger bezogen und ausdrücklich gegen die Erweiterung dieser Gleichheit auf soziale Gleichheit festsetzte, während Louis Blanc in seiner „roten Republik“ die Eigentumsverhältnisse in seine theoretischen Überlegungen einschloss.<sup>184</sup> In den deutschen Staaten war „Republik“ auch ein Kampfbegriff.<sup>185</sup> Zum einen wurden mit dem Begriff soziale und politische Veränderungen, vor allem in sozialen und demokratischen Lesarten, assoziiert, zum anderen galt der Begriff in konservativen Kreisen als Synonym für Anarchie, Zügellosigkeit, Terror und Pöbelherrschaft und Despotismus. Wichtig ist in diesem Zusammenhang die richtige Feststellung Schravens, dass Schelling in der Auseinandersetzung mit dem Begriff der Republik erneut keinen Bezug zur sozialen Frage herstellt und also die sozialen Probleme, die sich insbesondere mit dem Aufkommen der Forderung nach einer Republik nicht erkannte.<sup>186</sup> Schelling macht sich vielmehr die konservative Lesart zu eigen und interpretiert die Republik

---

<sup>180</sup> Vgl. SCHRAVEN, Philosophie und Revolution, S. 107.

<sup>181</sup> Ebd., S. 222.

<sup>182</sup> SCHRAVEN, Tagesbuch 1848, S. 58.

<sup>183</sup> Vgl. Ders., Philosophie und Religion, S. 109. Und: BLANC, LOUIS, L'organisation du travail, Paris 1840.

<sup>184</sup> Vgl. Ders., Philosophie und Religion, S. 109 f.

<sup>185</sup> Vgl. Ebd., S. 110.

<sup>186</sup> Vgl. Ebd., S. 110.

ausschließlich vor einem politischen Vorzeichen und sieht in den Anhängern der republikanischen Staatsform eine Bedrohung: „Habe Besorgnisse wegen republicanischer Emeuten in Frankfurt“<sup>187</sup>, schreibt Schelling am 20. Mai, nachdem dort zwei Tage zuvor die deutsche Nationalversammlung eröffnet wurde.

Eine Festlegung auf eine geeignete Staatsform unternimmt Schelling hiernach also nicht. Es lassen sich höchstens an einigen Stellen Sympathien für die Monarchie annehmen. Zudem stellt Schelling heraus, dass der Staat, obwohl er langfristig zu überwinden ist, von gewisser Notwendigkeit ist. In seinem Text „Über das Wesen deutscher Wissenschaft“ aus dem Jahr 1811 merkt er an: „Aus [der] trüben Quelle schnödesten Selbstsucht und Feindseligkeit aller gegen alle entstand sodann der Staat durch menschliche Übereinkunft und gegenseitigen Vertrag [...] Vollkommene Mechanisierung ist hier das höchste Ziel. Alles soll nothwendig seyn im Staat, nicht wie in einem göttlichen Werk alles nothwendig ist, sondern wie in einer Maschine durch Zwang, durch äußeren Antrieb.“<sup>188</sup> Dem Zitat zufolge besitzt der Staat für Schelling eine ordnende und strukturierende Funktion, die Schelling insbesondere in Hinblick auf die Unruhen und täglichen Demonstrationen etwa in Berlin auch für geboten hält. Am 19. April 1848 bemerkt er: „Nachrichten einer beabsichtigten Demonstration von 60 000 Arbeitern, um direkte Wahlen statt indirekte zu erhalten [...]“. Am nächsten Tag führt er dazu aus: „Die beabsichtige Demonstration scheint verhindert worden zu sein. Es ist ein Verbot deshalb ergangen [...]“.<sup>189</sup> Zuvor notiert Schelling im Tagebuch die interessante Bemerkung: „Um Mittag ziehen Tausende von Schneidern, Schustern, Tischlern, die durchs Brandenburger Tor kommen, über die Linden. Ihr Entschluß ist, die Kleider- p. und Möbelhandlungen zu zerstören. Um dieselbe Zeit wird ein Bäckerladen auf unserer Seite Unter den Linden von Arbeitern heimgesucht und mit Drohungen verlassen.“<sup>190</sup> Kritik am Staat und der Ruf nach dem Staat stehen bei Schelling, so scheint es, unvermittelt nebeneinander.<sup>191</sup> Ob Schelling sich dieser offensichtlichen Spaltung zwischen spekulativer Begründung und pragmatischem Urteil bewusst war, bleibt ungeklärt.

---

<sup>187</sup> Vgl. Ebd., S. 110.

<sup>188</sup> SCHELLING, Über das Wesen der deutscher Wissenschaft, SW III, 10 f.

<sup>189</sup> Ders., Tagebuch 1848, S. 47-48.

<sup>190</sup> Ebd., S. 47-48.

<sup>191</sup> SANDKÜHLER, F. W. J. Schelling – Philosophie als Seinsgeschichte und Anti-Politik, S. 214.

## 2.5 Schellings Begriff des Politischen

Unabhängig von der Tatsache, dass Schelling den Staat im Großen und Ganzen ablehnt, besitzt Schelling eigene praktische Vorstellungen darüber, welche Qualitäten einen Politiker auszeichnen und schließlich den Bereich des Politischen maßgeblich prägen sollten. Bereits gezeigt wurde, dass aktive Teilnahme am politischen Geschehen für Schelling einen gewissen Grad an Bildung voraussetzt. Darüber hinaus nennt Schelling in seinen Tagebuchnotizen weitere Attribute für den Anforderungskatalog des politischen Lebens. „Wo Politik (in der wahren Bedeutung des Wortes) fehlt, ist alles Treiben elendes Factionswesen, das wohl in der Aufstachelung wüster Leidenschaften einen momentanen Umsturz zu bewirken, niemals aber ein dauerndes Gebäude aufzuführen vermag. Wenn alle Besserdenkenden eines Volks sich mit dem Ekel und Abscheu von dem Endzweck und den Mitteln einer wüthenden Faction abwenden, wenn der Gebildete an der Spitze derselben wenige Verblendete, sonst aber nur Männer erblickt, deren moralischer Charakter nicht ohne Makel, deren geistige Befähigung zweifelhaft ist, und deren Absichten auf unreinen persönlichen Zwecken beruhen - - - - -“<sup>192</sup> „so wird die große Majorität nicht ihr Vertrauen dieser Seite schenken, und in der politischen Parteiung über kurz oder lang sich einer andren Fahne zuwenden“<sup>193</sup>, führt Schelling in einem Artikel „Deutschland und Oesterreich“ in der Augsburger Allgemeinen Zeitung aus. Neben der Bildung oder geistigen Befähigung spielt also für Schelling zusätzlich der moralische Charakter eine wichtige Rolle. Zu diesen beiden Eigenschaften kommt als drittes noch die religiöse Gesinnung hinzu. Aus dem Werk „Geschichte von Hessen“, das Schelling vermutlich aus Anlass eines Aufenthalts in Kassel gelesen hatte, wo Schelling öfters mit dem Autor des Buches Christoph von Rommel zusammentraf, zitiert er die folgenden Sätze: „Ein unseliger Kampf, der aber durch die ruhige Haltung der Unterthanen in Kursachsen und noch mehr in Ober- und Niederhessen im Verhältniß zu den Zuständen in so vielen anderen Ländern, gab ein denkwürdiges Zeugnis: daß es gegen Volksverführung kein sichrerer, Gott wohlgefälligeres Mittel gibt, als Galgen und Rad, und daß Obrigkeiten, welche das Bessere mit Ernst und Einsicht wollen, keiner fremden Stütze bedürfen.“ Von Rommel in der Geschichte von Hessen, Band III. S. 312 (bei Gelegenheit des

---

<sup>192</sup> SCHELLING, Aus: „Deutschland und Österreich“, Beilage zur (Augsburger) Allgemeinen Zeitung Nr. 318 vom 13. November 1848, in: Philosophie und Revolution, S. 308

<sup>193</sup> Ebd., S. 308.

Bauernkriegs). N 〈ota〉 B 〈ene〉 Druckfehler. Soll vielmehr heißen ein sicheres Mittel; namentlich religiöse Gesinnung.<sup>194</sup> Diese drei Momente: geistige Befähigung, moralischer Charakter und religiöse Gesinnung bilden für Schelling den Anforderungshorizont der subjektiven Seite des Politischen ab; die objektive Seite des Politischen ist der Staat. Der Mangel eines oder mehrere dieser Momente ist für Schelling Ausweis und Erklärung einer fehlerhaften Politik. Insbesondere für Schellings Tagebuchnotizen 1848 gilt, dass Kritik an politischen Handlungen zumeist mit dem Fehlen oder einer Deformation dieser Anforderungsprinzipien einhergehen.<sup>195</sup> Hierfür exemplarisch ist ein Kommentar des Philosophen an der bereits erwähnten Kritik am Eichhornschen Ministerium. Schelling schreibt: „Nicht ganz unrichtig wird in einem Blatt dem Eichhornschen Ministerium Glaubenslosigkeit vorgeworfen. Es hatte keinen Glauben an die Macht d 〈es〉 Wiss 〈ens〉 , und wollte alles mit künstlichen und äußerlichen Mitteln zwingen.“<sup>196</sup> Zu dieser Kritik gehört ebenso eine zitierende Paraphrase, die Schelling aus einem Artikel von E. Montégut aus der *Revue des deux Mondes* vom Mai 1848 entnimmt:

„Le caractère général de notre temps c’est l’artificiel. – Où donc sont l’enthousiasme, l’inspiration, l’invention, toutes les forces vives de l’âme. – C’est lui, qui le premier a fait l’initiation de ce temps où l’imitation étouffe l’invention, où l’élément primordial de la nature humaine la spontanéité – nouveauté des pensées, qui est nécessaire à chaque génération – sont étouffés sous des systèmes tout fait, sous des formules tout apprises (ou l’on ne pense plus) à faire germer dans l’âme de chacun la semence secrète, le grain particulier, qu’on y a été déposé par Dieu – nous ont conduits à ce règne du mensonge et de l’artificiel. Lettres sur les symptômes de temps v Mr. Montégut *Revue des deux mondes*, 15. Mai 48. En politique aussi de 〈s〉 passions imitées – ne peuvent offrir qu’un triste spectacle, car l’imitation aussi est une sorte de corruption. On ne refait pas un système politique –“<sup>197</sup>

Der moralische Charakter, Gesinnung als Gegenstand politischer Auseinandersetzung wird von Schelling an einer anderen Stelle thematisch aufgegriffen. Am 25. Dezember 1848 bemerkt dieser: „Warum sollten wir die Schlechtigkeit der Gesinnung strafen – (strafen freilich nicht, aber ihr irgend ein

<sup>194</sup> SCHELLING, Tagebuch 1848, S. 80, Schellings Quelle ist: Christoph von Rommel, *Geschichte von Hessen*, 3. Teil, 1. Abteilung, Kassel 1827, S. 312

<sup>195</sup> Vgl. SCHRAVEN, *Philosophie und Revolution*, S. 135.

<sup>196</sup> SCHELLING, Tagebuch 1848, S. 47.

<sup>197</sup> Ebd., S. 56-57, aus: *Revue des deux Mondes*, 1848. – Tome deuxième. Bruxelles 1848, S. 364-365.

Vertrauen schenken?) wenn sie dem allgemeinen Wohl keine Gefahr bringt, und warum sollten wir nicht selbst einer edeln Gesinnung Einhalt thun, wenn sie in Wahrheit das allgemeine Beste bedroht?“<sup>198</sup> Der moralische Charakter umfasst außerdem den Aspekt der Gerechtigkeit. Diesen bringt Schelling zum Beispiel im Zusammenhang seiner Würzburger Schrift „An das Publicum“ hervor, mit der sich der Philosoph gegen die Angriffe von Kajetan Weiller und Jakob Salat verteidigte und in der er Stellung gegen die Reformpläne der kurpfälzbayerischen Mittel-Schulen bezog. Lobend schreibt Schelling über die bayerische Regierung, dass diese „bey jeder Gelegenheit die Ehre ihrer Staatsdiener geschützt hat, deren erster, nie verletzter, Grundsatz Gerechtigkeit ist, und die noch keine billige Genugthuung versagte, am wenigsten demjenigen sie versagen wird, der einzig im Vertrauen auf die ihm zugesagte Ruhe und Schutz, diesen Pfad betreten hat, der von so vielen Dornen besät war.“<sup>199</sup> Neben dem erwähnten moralischen Charakter, der erwähnten Bildung unterstreicht die nachfolgende Notiz Schellings die schließlich nicht zu vernachlässigende Wichtigkeit des Religiösen für Schellings Begriff des Politischen: „Gerade weil alles so verworren und menschliche Klugheit so gar aus ist, muss das Vertrauen zur göttlichen Hülfe und Macht desto tiefer wurzeln; das ist ein Segen und ein Trost der niemand genommen werden kann.“<sup>200</sup>

Der Begriff des Politischen zerfällt bei Schelling in eine objektive Seite, die durch den Staat gewährleistet wird, und in eine subjektive Seite, die sich durch die geistige Befähigung, den moralischen Charakter und die religiöse Gesinnung herausbildet. Hieraus leitet Schelling für sich einen wichtigen Zusammenhang ab: insofern Moral, Religion und Bildung entscheidend für eine gute Politik sind, braucht es andererseits einen Garant für die Entwicklung dieser drei Momente. Dieser Garant ist für Schelling der Staat.<sup>201</sup> In einer Bemerkung am 9. Juni 1848 sieht Schelling den Staat als tragende Institution zur Ermöglichung und Entfaltung der subjektiven Seite des Politischen. Zwar schreibt er von den Feldern Wissenschaft, Kunst und Philosophie, aber man darf annehmen, dass die Religion und moralische Gesinnung hinzugezählt werden dürfen.

„Der Grund liegt in dem Umstande daß bei einer monarchischen Verfassung jeder Staatsangehörige weit ungestörter seinem Berufe nachgehen, sich s 〈elbst〉 heben, und in seiner Indiv 〈idualität〉 entwickeln kann, als dieß die

---

<sup>198</sup> Ebd., S. 138.

<sup>199</sup> SCHELLING, An das Publicum, in: Schellingiana Rariora, S. 225.

<sup>200</sup> Ebd., S. 54.

<sup>201</sup> SCHRAVEN, Philosophie und Revolution, S. 137.



republ <ikanische> Verfassung zuläßt, die auch im allerbesten Falle zu sehr vom Individuellen abzieht und durch das Geräusch der Oberfläche des Staatslebens das Arbeiten in die Tiefen desselben hindert - - die geräuschlose Studierstube des Gelehrten, die stille Werkstatt des Künstlers, die Zurückgezogenheit des Philo <sophen> sind bessere Garantien für das Fortschreiten des Staats zu immer höherer Vollkommenheit, als das unbeschränkteste Associationsrecht, das demokratischste Parlam <ent,> die strengste Verantw <ortlichkeit> der Minister und wie die Mittel weiter heißen, durch die man sich die Rechte sichern will, welche nur zu oft, indem sie die Äußerlichkeit öffnen, die Innerlichkeit verschließen.“<sup>202</sup>

Die Überlegungen aus diesem und dem vorherigen Kapitel zusammengefasst, ergibt sich bereits ein erstes Verständnis dafür, worauf sich der Begriff des Antipolitischen bei Schelling bezieht. Sofern die Rede vom Antipolitischen ist, muss davon ausgegangen werden, das hier insbesondere der Staat, also die objektive Seite des Politischen adressiert wird. Die subjektive Seite des Politischen wird von Schelling ausgeklammert, vermutlich da diese, anders als der Staat, positiv bei Schelling konnotiert ist. Sandkühler schreibt: „Das Politische ist ein Indiz für das, was Metaphysik nötig macht, für die prinzipielle Negativität des Endlichen. In der Dialektik der Geschichte ist das manifeste Produkt der Negation – der Staat.“<sup>203</sup> Es fällt auf, dass, obwohl Schelling den Staat prinzipiell ablehnt, er dennoch vielfach angesichts der politischen Zustände seiner Zeit nach einer pragmatischen und funktionalen Lösung und nach Bestimmung für den Staat sucht, die eine Legitimation desselben erlaubt. Die Fragen, die sich daher stellen, sind folgende: Wie hat nun Schelling den Staat gedacht? Gibt es eine über die Charakterisierung als ordnungs- und sicherheitsstiftende Institution hinausgehende Vorstellung vom Staat?

### ***3 Muss ein Staat sein? Und wie sollte ein Staat beschaffen sein?***

#### **3.1 Die Deduktion des Rechts**

Schellings ausführlichste rechtsphilosophische Schrift ist die „Neue Deduction des Naturrechts“, die Schelling in der Zeitschrift „Philosophisches Journal einer

---

<sup>202</sup> SCHELLING, Tagebuch 1848, S. 67. Bei der Textstelle handelt es um ein Zitat, das Schelling benutzt. Die Quelle hierfür ist allerdings noch nicht bekannt. (Vgl. SCHRAVEN, Philosophie und Revolution, S. 137.)

<sup>203</sup> SANDKÜHLER, Freiheit und Wirklichkeit, S. 210.

Gesellschaft Teutscher Gelehrten“ (kurz „Philosophisches Journal“), begründet von Friedrich Immanuel Niethammer, 1796 veröffentlicht.<sup>204</sup> Diese erscheint in zwei Teilen und wird von Schelling in großer Eile verfasst, da er einer ähnlichen von Fichte angekündigten Publikation zuvorkommen will. Sie ist zugleich die einzige Schrift des Philosophen, die sich ausschließlich Gegenständen der praktischen Philosophie widmet.<sup>205</sup> Schellings Ziel darin ist es nicht, einzelne Sätze der Rechts- bzw. der Naturrechtslehre abzuleiten oder aufzustellen, vielmehr geht es ihm darum, die Prinzipien der praktischen Philosophie aus dem Unbedingten (Absolute) abzuleiten. Schelling plädiert nicht für den Staat, sondern dafür, das Recht als die andere Seite der Freiheit zu verstehen.<sup>206</sup> Die oberste Prämisse der Schrift lautet, ich müsse „das absolute Seyn, das in jedem Daseyn sich offenbart, *als identisch mit mir selbst*, mit dem Letzen, Unveränderlichen in mir denken“ (§ 2). Die theoretische Vernunft ist nicht in der Lage, das Unbedingte zu realisieren. Dieser erscheint alles, was ist, als Objekt, was dem Charakter des Unbedingten entgegengesetzt ist, da jedes Objekt bedingt ist (§ 1). An das Individuum, an das Ich ergeht daher die Losung: „*Sei! Im höchsten Sinne des Worts; höre auf, selbst Erscheinung zu sein: strebe, ein Wesen an sich zu werden!*“<sup>207</sup> Allein durch diese Voraussetzung ist es möglich, dass Freiheit zum Prinzip der moralischen Wirklichkeit wird, dass zudem kein fremdes Gesetz das Streben des Ich einschränkt.<sup>208</sup> Dieses Prinzip der Freiheit findet sich auch in der Natur wieder. Obwohl die Natur, sofern man sie als Objekt betrachtet, durch Naturgesetze und durch physische Kausalität bestimmt ist, gilt dies für sie lediglich in der Erscheinung. Schelling bemerkt nun in seiner Schrift, dass das Streben des Menschen nach freier Entfaltung auf das Streben anderer Menschen stößt, die das gleiche Ziel verfolgen. Insofern ist eine Moral, fußend nur auf der Forderung des einzelnen Individuums nach absoluter Freiheit, nicht ausreichend und muss um eine Ethik erweitert werden, in der die Forderungen aller Menschen berücksichtigt werden.<sup>209</sup> Denn dem Freiheitsstreben des Einzelnen ist eine Grenze gesetzt, die sich in der Erkenntnis widerspiegelt, „daß ich in einem Reich moralischer Wesen bin, denen allen dieselbe unbeschränkte Freiheit zukommt“<sup>210</sup>. Die von Schelling

---

<sup>204</sup> Vgl. SCHELLING, Gesammelte Werke, Bd. 3, S. 115.

<sup>205</sup> Vgl. SCHRAVEN, Recht, Staat und Politik bei Schelling, in: Sandkühler, F. W. J. Schelling, Frankfurt/ Main 1984, S. 192.

<sup>206</sup> Vgl. SANDKÜHLER, F. W. J. Schelling, in: Handbuch Deutscher Idealismus, S. 194.

<sup>207</sup> SW I, 3, 139.

<sup>208</sup> Vgl. SANDKÜHLER, Freiheit und Wirklichkeit, S. 216.

<sup>209</sup> Schellings hier entwickelter ethischer Grundsatz erinnert im Wesentlichen an Kants kategorischen Imperativ. Mehr dazu, siehe: S. 99.

<sup>210</sup> SW I, 3, 250.

anvisierte Ethik beschäftigt sich mit dem Gebiet des allgemeinen Willens im Unterschied zu dem des einzelnen Willens.<sup>211</sup> „Der allgemeine Wille ist bedingt durch den individuellen, nicht der individuelle durch den allgemeinen“<sup>212</sup> Schellings Interesse besteht darin, ausgehend von der ursprünglichen Uneingeschränktheit des Willens überhaupt, des absoluten Willens, den Bereich der Moral und aus der Beziehung von Individual- und Allgemeinwillen die Bereiche der Ethik und des Rechts konkreter zu definieren.<sup>213</sup>

Den wichtigsten Grundsatz der Ethik beschreibt Schelling wie folgt: „*handle so, daß dein Wille absoluter Wille sei; [...] handle so, daß durch deine Handlung [...] kein vernünftiges Wesen als bloßes Object, sondern als mithandelndes Subject gesetzt werde.*“<sup>214</sup> Dies als Grundlage genommen, bestimmt Schelling die Pflicht des Individuums als das, was es tun *soll*, „was schlechthin *ist*, weil es sein soll.“<sup>215</sup> Dagegen ist das Recht das, was das Individuum tun darf (§ 65).<sup>216</sup>

Gleichfalls entwickelt er hieraus eine Wissenschaft der Pflicht und eine Wissenschaft des Rechts. Die Ethik betrachtet den individuellen Willen in Bezug auf den allgemeinen, die Rechtswissenschaft den allgemeinen Willen in Bezug auf den individuellen Willen. Entscheidend ist, dass beide entgegengesetzt verstanden werden müssen, weil der allgemeine und der individuelle Wille nie völlig identisch sein können.<sup>217</sup> In § 72 führt Schelling hierzu aus: „Die Ethik löst das Problem des absoluten Willens dadurch, daß sie den individuellen Willen mit dem allgemeinen, die Rechtswissenschaft dadurch, daß sie den allgemeinen Willen mit dem individuellen identisch macht. Hätten je beide ihre Aufgabe vollkommen gelöst, so würden sie als entgegengesetzte Wissenschaften aufhören.“

Aus der Wechselbeziehung von individuellen und allgemeinen Willen schlussfolgert Schelling unter Berücksichtigung des Begriffspaares „Form“ und „Materie“ die einzelnen Eckpfeiler der praktischen Philosophie: das Recht auf moralische Freiheit, das Recht der formalen Gleichheit und schließlich das Naturrecht im engeren Sinne. Das Streben der moralischen Individuen verläuft also Schelling zufolge immer identisch ab, liegt aber bedingt durch Raum und Zeit im Widerstreit.<sup>218</sup> Hieraus ergibt sich die Forderung nach einer gemeinsamen Ordnung, die den Einzelwillen in

---

<sup>211</sup> Vgl. SCHRAVEN, Recht, Staat und Politik bei Schelling, Sandkühler, F. W. J. Schelling, S. 192.

<sup>212</sup> SW I, 3, 145.

<sup>213</sup> Vgl. SCHRAVEN, Recht, Staat und Politik bei Schelling, Sandkühler, F. W. J. Schelling, S. 193.

<sup>214</sup> SW I, 3, 148.

<sup>215</sup> SW I, 3, 152.

<sup>216</sup> Vgl. SANDKÜHLER, F. W. J. Schelling, in: Handbuch Deutscher Idealismus, S. 194.

<sup>217</sup> Vgl. SCHRAVEN, Recht, Staat und Politik bei Schelling, Sandkühler, F. W. J. Schelling, S. 193.

<sup>218</sup> Vgl. ZELTNER, Schelling, S. 174.

Rücksicht auf seine Herrschaft nach außen seiner Materie nach einschränkt. Dem Einzelwillen wird ein Bereich des Dürfens zugewiesen, wodurch der Begriff des Rechts ins Spiel kommt. Jedoch darf der Einzelwille seiner Form nach, also in der Unbedingtheit seiner Freiheit, nicht durch Zwang eingeschränkt werden.<sup>219</sup> Der individuelle Wille soll nichts enthalten, so Schellings weitere Überlegung, was dem allgemeinen Willen widerspricht: er soll materiell mit diesem übereinstimmen. Auf der anderen Seite wird vorausgesetzt, dass die Rechtsordnung die Freiheit des einzelnen Willens nicht berührt.

Am Ende seiner Deduktion lässt Schelling seine Argumentation auf die These und zugleich auf „ein neues Problem“ (§ 163) hinauslaufen, dass es die unauflösbare Antinomie jeder Rechtsordnung sei, dass sie zu ihrer Erhaltung der physischen Gewalt bedarf.<sup>220</sup> Denn mit dem Begriff des jedem Individuum ursprünglich zustehenden Rechts, und zwar Recht in Bezug auf Natursachen bzw. Objekte der Erscheinungswelt, wird angenommen, dass „jedes Recht nothwendig *NaturRecht* für mich“ wird, „d. h. ein Recht, das ich nach bloßen *NaturGesetzen* behaupte, und im Streit gegen welches jedes Wesen bloßes *NaturWesen* für mich ist“ (§ 161). Im Widerstreit mit Anderen hebt das Individuum seine Freiheit auf. Es wird „bloßes *NaturWesen*“. Diese unterliegen aber den Naturgesetzen und nicht den Gesetzen der Freiheit. Schelling fasst an dieser Stelle Recht als ein von Naturgesetzen bestimmtest Naturrecht auf. Das aber besagt nichts anderes, als dass sich das Naturrecht selbst und mit ihm alles Recht zerstört, da es nur noch von physischer Macht abhängig ist: „Das *NaturRecht* in seiner Consequenz (insofern es zum *ZwangsRecht* wird), zerstört sich nothwendig selbst, d. h. es hebt alles *Recht* auf. Denn das Letzte, dem es die Erhaltung des Rechts anvertraut, *ist physische Uebermacht*.“ (§ 162) Hieraus wird bereits ersichtlich, dass Schelling um eine neue Interpretation des Staates ringt, die er in seinen späteren Schriften entwickeln wird.<sup>221</sup>

### **3.2 Der Staat als Mechanismus**

Während Schelling also in seiner ersten und einzigen rechtsphilosophischen Schrift eine Konzeptualisierung einer Rechtsordnung für den Einzelnen in der Gesellschaft

---

<sup>219</sup> Zwingen heisst, die Freiheit des Individuums durch seine Handlung zu bedingen. Schelling spricht hier sowohl von physischen als auch von psychischen Zwang (§ 147). Vgl. hierzu auch: HOFMANN, Über den Staat hinaus. S. 85

<sup>220</sup> Vgl. SANDKÜHLER, F. W. J. Schelling, in: Handbuch Deutscher Idealismus, S. 194.

<sup>221</sup> Vgl. Ebd., S. 195.

versucht, steht für ihn schon in seiner philosophischen Frühphase fest, dass der Staat, wie oben in der Schrift „Das Älteste Systemprogramm“ bereits ausgeführt, als Mechanismus zu verstehen sei. Mit der Metapher der „Staatsmaschine“ greift Schelling hierbei auf ein Modell des Staatsdenkens des 17. und 18. Jahrhunderts zurück, hat aber wie Herder, von der Bedeutung des Wortes, in der „sich erstickende Seelenlosigkeit und bewundernswerte Künstlichkeit“<sup>222</sup> verbinden, nur noch den pejorativen Charakter übernommen.

Ähnliches findet sich bei Fichte wieder, dessen Rede vom „Reiben des mannigfaltigen Räderwerks dieser künstlichen politischen Maschine von Europa“<sup>223</sup> nicht mehr jede spezifische Idee vom Staat, sondern nur noch ein abfälliges Urteil dokumentiert. Um der Künstlichkeit des „homme machine“ der aufgeklärten Bürgerlichkeit eine Grenze zu ziehen, wird andererseits ein Staat postuliert, der lebendig, seelenvoll und organisch-gewachsen ist. W. v. Humboldt spricht sich gegen die „Vernunft“ aus und fordert die „Energie“ der „Liebe“, ohne welche der „Mensch Maschine“<sup>224</sup> werde. Ebenfalls sind Beispiele belegt, in denen die Metapher der „Staatsmaschine“ nicht als kritisches, sondern als affirmatives Argument benutzt wird. So verbindet Herzog Karl v. Württemberg in einer antirevolutionären Rede im Jahr 1792 den organischen Staatsbegriff mit dem alten Mechanistischen. „Was die Seele dem menschlichen Körper ist, das ist der Fürst dem Lande.“ Er ist es, „der den Zusammenhang überschauet, und die ganze Staatsmaschine in einem ordentlichen Gang hält.“<sup>225</sup> Die Maschinen-Metapher, kritisch verwandt, erhebt Einspruch gegen das am modernen merkantilistischen und frühkapitalistisch-industriellen System orientierte utilitaristische Modell des Staates als Fabrik.<sup>226</sup> Im „état machine“ glauben die politischen Denker der Romantik, einen wesentlichen Hinweis auf die beliebige Manipulation des Politischen zu erblicken. Franz v. Baader beispielsweise warnt vor „der gefährliche[n] Torheit unserer Zeiten, gemäß welcher man sich einbildet, beliebig Gesellschaften (Nationen) konstituieren oder auch destruieren zu können, wie man Manufakturanstalten etabliert und wieder abrichtet.“<sup>227</sup> Für Adam Müller ist „der erste Grundirrtum der gangbaren politischen Systeme [...]: der Staat ist nicht

---

<sup>222</sup> GADAMER, HANS-GEORG, Nachwort seiner Edition von Herders „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“, Frankfurt a.M. 1967, S. 172.

<sup>223</sup> FICHTE, JOHANN GOTTLIEB, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Reinhard Lauth, Hans Gliwitzky, Hans Jacob, Erich Fuchs, Peter K. Schneider und Günter Zöller, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, Bd. I, I, S. 249.

<sup>224</sup> HUMBOLDT, W. v., Werke in 5 Bd., hrsg. von A. Filtner und K. Giel, Darmstadt 1960, Bd. 1, S. 37.

<sup>225</sup> GEORGII-GEORGENAU, E. E. (Hrsg.), Karl Herzog von Württemberg, o. O. 1886, S. 12.

<sup>226</sup> Vgl. SANDKÜHLER, Freiheit und Wirklichkeit, S. 77.

<sup>227</sup> BAADER, Franz v., Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, hrsg. und eingeleitet von Johannes Sauter, Jena 1925, S. 153.

bloß eine Manufaktur, Meierei, Assekuranz-Anstalt, merkantilistische Sozietät“<sup>228</sup>. Schelling selbst spricht vom Staat als Maschine auch noch in seiner 1800 veröffentlichten Hauptschrift, dem „System des transzendentalen Idealismus“. Im Zusammenhang seiner Ausführungen zur Gewaltentrennung und Verfassung heißt es bei ihm: „Da die Sicherheit des einzelnen Staats gegen die übrigen das entschiedenste Übergewicht der executiven über die andern, besonders die legislative, die retardirende Kraft der Staatsmaschine, schlechthin unvermeidlich macht, so wird doch zuletzt das Bestehen des Ganzen nicht auf der Eifersucht der entgegengesetzten Gewalten, diesem höchst oberflächlich ausgedachten Sicherungsmittel, sondern allein auf dem guten Willen derjenigen beruhen, welche die höchste Gewalt in Händen haben.“<sup>229</sup> Der Staat als Maschine wird von Schelling als ein nie fertig werdendes Ganzes begriffen, das mehr eine Notkonstruktion darstellt, als eine wirklich angemessene Lösung zur Ordnung und Regulierung von Gesellschaften. In seiner Abhandlung „Über das Wesen der deutschen Wissenschaft“ schreibt Schelling: „Zwar es muß sich in der Ausübung finden, daß der Staat durch alle Mittel nie ein Ganzes wird, ja daß jene blinde Nothwendigkeit nicht einmal erreicht wird, aber immer wird der Grund nur in der Unvollkommenheit des Mechanismus gesucht; neue Räder werden eingefügt, die zur Regulierung wieder anderer bedürfen, u. s. f. ins Unendliche.“<sup>230</sup>

---

<sup>228</sup> MÜLLER, ADAM HEINRICH, Elemente der Staatskunst. Öffentliche Vorlesung von Sr. Durchlaucht dem Prinzen Bernhard von Sachsen-Weimar und einer Versammlung von Staatsmännern und Diplomaten im Winter 1808/1809, Bd. 1, Berlin 1809, 37/38. Christian Möckel hat in einem kurzen, sehr gut zu lesenden Aufsatz im „Jahrbuch für Lebensphilosophie“ 2008/09 die wesentlichen Punkte von Müllers Staatsauffassung zusammengestellt, die auffallende Parallelen zu Schelling aufzeigen. So tritt auch Müller für eine lebendige Idee vom Staat ein und lehnt jegliche Konzeptionsversuche ab, die den Staat mit einem künstlichen Mechanismus erklärt und verglichen wissen wollen. Für ihn ist klar, dass der Staat nur als ein natürlicher, lebendiger Organismus mit einem dynamischen Eigenleben zu verstehen sei. Der Staat stellt sich als ein ganzheitliches Gebilde, als eine „Lebenserscheinung“ dar. Im Zuge dieser Unterscheidung zwischen einer mechanischen, künstlichen und einer lebendigen, organischen Staatsauffassung entwickelt Müller schließlich das Gegenpaar von einer beweglichen und lebendigen „Idee“ und einem toten, abgeschlossenen „Begriff“. Die Idee fußt nicht auf einer allgemeinen, abstrakten Regel oder auf ein allgemeines Gesetz wie der Begriff. Müller spricht daher lieber von der Idee des Staates, nicht vom Begriff des Staates. Hinter diesem Gedanken steht die Überzeugung, dass der Staat etwas sehr Konkretes und Lebensbezogenes ist und ferner eine Vielzahl regulativer, sinnvoller Aufgaben übernehmen muss. Eine dieser Aufgaben ist das Aussöhnen zwischen den unterschiedlichen Gegensätzen in der Gesellschaft wie Arm und Reich oder Jung und Alt. Der Staatsorganismus, wie Möckel schreibt, stehe vor der großen Herausforderung, die widersprüchlichen Elemente zu vereinigen und in einem konstruktiven Wirkungsspiel aufzulösen, sodass sie als Korrektive füreinander auftreten. (Vgl. MÖCKEL, CHRISTIAN, Lebendige ‚Idee‘ kontra toter ‚Begriff‘. Adam Müller und seine organische Staatsauffassung, in: Jahrbuch für Lebensphilosophie des 18. und 19. Jahrhunderts, hrsg. von Robert Josef Kozljanič, München 2008, 69-82.)

<sup>229</sup> SW I, 1, 586.

<sup>230</sup> SW I, 8, 1.

### 3.3 Der organische Staat

Nach Abfassung seines „Systems des transzendentalen Idealismus“ vollzieht sich in Schellings Staatsdenken ein Theoriewandel. In den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ bestimmt Schelling den Staat nicht mehr als bloßen Mechanismus, sondern als „einen objektiven Organismus der Freiheit“<sup>231</sup>, in dem eine Harmonie der Notwendigkeit und Freiheit gelingt. „Die vollkommene Erscheinung [...] ist der vollkommene Staat, dessen Idee erreicht ist, sobald das Besondere und das Allgemeine absolut eins, alles was nothwendig, zugleich frei und alles frei Geschehende zugleich nothwendig ist.“<sup>232</sup> Das in der Biologie gebräuchliche Organismusmodell gewinnt in der Staatsphilosophie zusehends an Bedeutung.<sup>233</sup> Und die Metapher des Organismus generiert zu Schellings Zeiten zu einer der „wirkungsmächtigsten der Moderne“, ja „fungiert [...] im sozio-politischen Diskurs, seit der Romantik vor allem als Metapher für eine Staatsutopie gegenbürgerlicher Prägung“<sup>234</sup>. Schellings Sympathie für eine organologische Definition des Staates lässt sich erstmals mit der Veröffentlichung Fichtes „Grundlagen des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre, 2. Teil, oder angewandtes Naturrecht“ dokumentieren, die ihn als „das erste Unternehmen“ beeindruckt, „den Staat wieder als reale Organisation zu konstruieren“<sup>235</sup>. Fichte erklärt sich zum Ziel seines Staatsrechts und seiner Rechtsphilosophie, „einen Willen zu finden, in welchem Privatwille und gemeinsamer synthetisch vereinigt sei“. Die Lösung hierfür liegt für Fichte in der Betrachtung der Natur als politisches Ganzes. Die Natur fügt „im Staate wieder zusammen, was sie bei Hervorbringung mehrerer Individuen trennte“. „Der aufgestellte Begriff ist füglich zu erläutern durch den eines organisierten Naturprodukts: etwa den eines *Baumes*.“ Und so hebt Fichte schließlich hervor: die „Vernunft ist Eine [...], die Menschheit ist ein einziges organisiertes und organisierendes Ganzes der Vernunft.“<sup>236</sup> Eine vielleicht noch wichtigere Grundlage

---

<sup>231</sup> SW V, 313.

<sup>232</sup> SW V, 313 f.

<sup>233</sup> Zur Vertiefung der biologischen Diskussion im ausgehenden 18. Jahrhundert, siehe: SIBILLE MISCHER, *Der verschlungene Zug der Seele. Natur, Organismus und Entwicklung bei Schelling, Steffens und Oken*. Würzburg 1997, S. 59-98; und GUNTER MANN (Hrsg.), *Biologismus im 19. Jahrhundert*, Stuttgart 1973.

<sup>234</sup> FRANK, MANFRED, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie*, I. Teil, Frankfurt/Main 1982, S. 156. Die Idee des antimechanistischen Organismus stammt von Shaftesbury. Zu den Vordenkern der Organismus-Idee wie Herder, Kant, Fichte, Schleiermacher, Novalis empfiehlt sich: Vgl. HOLLERBACH, *Der Rechtsgedanke bei Schelling*, S. 143-146; und RÜMELIN, FRANK, *Schellings Naturphilosophie in ihrer Wirkung auf die liberale Staatslehre*, Diss., Giessen 1925, S. 17-27.

<sup>235</sup> SW V, 316.

<sup>236</sup> SW III, 151.

für Schellings Organismuskonzeption liefert Kant in seiner „Kritik der Urteilskraft“.<sup>237</sup>

Kant kommt in seiner Schrift zur Schlussfolgerung, dass sich Naturerkenntnis keineswegs in der streng kausalen Bestimmung der Naturgegenstände gemäß der mathematisch-empirischen Gesetzeswissenschaft der Physik erschöpfen muss, sondern dass wir in unseren Naturbetrachtungen vielmehr unausweichlich auf Phänomene des Organischen und von Lebenszusammenhängen stoßen, die sich überhaupt nicht kausal-mechanisch beschreiben lassen.<sup>238</sup> Es ist die „Erfahrung“, wie Kant bemerkt, wobei er mit Erfahrung nicht mehr nur das Vorhandensein von Sinnesdaten meint, die „unsere[n] Begriff der Urteilskraft auf den Begriff einer objektiven und materialen Zweckmäßigkeit [leitet], d.i. auf den Begriff eines Zwecks der Natur“<sup>239</sup>. Diesen Begriff der Zweckmäßigkeit setzen wir Kant zufolge überall dort voraus, wo wir Lebewesen, also Pflanzen, Tiere und uns selber, gemäß ihres „inneren Zwecks“ als „sich selbst organisierende Wesen“<sup>240</sup> zu verstehen versuchen. Der lebendige Organismus hat für uns eine erfahrbare „objektive Realität“<sup>241</sup>, welche sich nicht durch physikalische oder mathematisch-empirische Untersuchungen erschließt, sondern aus dem eigenen Zweckzusammenhang heraus ergründet werden muss. Daher führt Kant aus, dass der Begriff Organismus „die Vernunft in eine ganze andere Ordnung der Dinge [führt], als die eines bloßen Mechanisms der Natur, der uns hier nicht mehr genug tun will“<sup>242</sup>.

Dieses „Prinzip der reflektierenden Urteilskraft“, Organismen aus ihrer eigenen inneren Zweckmäßigkeit heraus zu begreifen, will Kant auf die gesamte Natur übertragen wissen und diese [die Natur] unter der „regulativen Idee“ eines inneren Zusammenhangs reflektieren.

„Wir haben nämlich unentbehrlich nötig“, schreibt Kant, „der Natur den Begriff einer Absicht unterzulegen, wenn wir ihr auch nur in ihren organisierten Produkten durch fortgesetzte Beobachtung nachforschen

---

<sup>237</sup> Vgl. HOFMANN, Über den Staat hinaus, S. 119.

<sup>238</sup> Eine sehr ausführliche Auseinandersetzung mit Kants Naturphilosophie unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit findet sich bei Myriam Gerhard. (Vgl. GERHARD, Von der Materie der Wissenschaft zur Wissenschaft der Materie. Schellings Naturphilosophie im Ausgang der Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes und ihre Kritik einer systematischen Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Vernunft, Erfahrung und Denken Bd. 89, hrsg. v. D. Frede, V. Gerhardt, O. Höffe, B. Kanitschneider, O. Schwemmer u. W. Vossenkuhl, Berlin 2002, S. 187 ff.

<sup>239</sup> KANT, IMMANUEL, Kritik der Urteilskraft (Im folgenden abgekürzt mit: KdU), mit einer Einleitung und hrsg. von Heiner F. Klemme, Hamburg 2001, A 275.

<sup>240</sup> KANT, KdU A 288. Dieser Aspekt wird im weiteren Verlauf erneut aufzugreifen sein, wenn es um Schellings Idee der Selbstorganisation für seine Naturphilosophie geht.

<sup>241</sup> KANT, KdU A 291.

<sup>242</sup> KANT KdU A 293 oder B 377.



wollen; und dieser Begriff ist also schon für den Erfahrungsgebrauch unserer Vernunft eine schlechterdings notwendige Maxime.“<sup>243</sup> Weiter merkt Kant an: „Es ist offenbar, daß, da einmal ein solcher Leitfaden, die Natur zu studieren, aufgenommen und bewährt gefunden ist, wir die gedachte Maxime der Urteilskraft auch am Ganzen der Natur nur wenigstens versuchen müssen“<sup>244</sup>.

Schelling knüpft hieran an. Für ihn ist die Natur nicht nur gegenständlich, sondern gleichfalls gestaltende Prozessualität: „Die Natur als bloßes Produkt (*natura naturata*) nennen wir Natur als Objekt (auf diese allein geht alle Empirie). Die Natur als Produktivität (*natura naturans*) nennen wir Natur als Subjekt (auf diese allein geht alle Theorie).“<sup>245</sup> Schelling setzt also den Begriff der Natur zum einen in Zusammenhang mit einer Natur als Subjekt, die in der absoluten Produktivität der Natur in Erscheinung tritt, und zum anderen mit einer Natur als Objekt, mit der das Ganze der Naturprodukte gemeint ist. Die Natur wird hervorgebracht – als Objekt oder Produkt – und sie bringt parallel Objekte hervor – als produzierendes Subjekt. Dieser Gedanke der Produktivität der Natur wird zu einer universalen Welterklärungstheorie verwendet, die dazu dient, Freiheit und Notwendigkeit zusammendenken zu können.<sup>246</sup> Schelling überträgt nun die Metapher vom Organismus auf den Staat, wobei er explizit von einer *Idee* spricht. Ihm geht es nicht so sehr darum, bestehende Staaten einer detaillierten Analyse zu unterziehen, sondern einen Maßstab zur Orientierung für dieselben zu formulieren. Hierbei scheint für Schelling insbesondere Kants Ansatz der Selbstregulierung bei organisierten Wesen von Interesse zu sein. Demnach heißt es bei Kant: „Ein organisiertes Wesen ist also nicht bloss Maschine denn die hat lediglich *b e w e g e n d e* Kraft; sondern *sie* besitzt in sich *b i l d e n d e* Kraft, und zwar eine solche, die sich den Materien mitteilt, welche sie nicht haben (sie organisiert): also eine sich fortpflanzende bildende Kraft, welche durch das Bewegungsvermögen alleine (den Mechanismus) nicht erklärt werden kann.“<sup>247</sup>

Das organische Modell Kants beinhaltet noch einen weiteren wichtigen Punkt: Ursache und Wirkung fallen durch das Prinzip der Selbstregulierung zusammen. Kant drückt dies in einem schönen Beispiel wie folgt aus: „Ein Baum zeugt erstlich einen anderen Baum nach einem bekannten Naturgesetz. Der Baum aber, den er erzeugt, ist von der derselben Gattung; und so erzeugt er sich selbst der *G a t t u n g*

---

<sup>243</sup> KANT, KdU B 334.

<sup>244</sup> KANT, KdU B 334.

<sup>245</sup> SCHELLING, F. W. J., Einleitung zum Entwurf, III, 284.

<sup>246</sup> Vgl. HOFMANN, Über den Staat hinaus, S. 120.

<sup>247</sup> KANT, KdU, A 288/ B 292 f.

nach, in der er, einerseits als Wirkung, andererseits als Ursache, von sich selbst unaufhörlich hervorgebracht wird, und eben so, sich selbst oft hervorbringend, sich als Gattung, beständig erhält.“<sup>248</sup> Schelling greift diesen Punkt auch mit dem Phänomen des Absoluten auf. Das Nicht-Absolute ist bedingt durch etwas anderes. Es ist also Ursache einer Wirkung, während das Absolute nicht von etwas anderem, sondern durch sich selbst bedingt ist. Schelling löst den Dualismus von Kant in einer Identität auf, die charakteristisch für sein naturphilosophisches Verständnis ist.<sup>249</sup> Das Absolute ist Ursache und Wirkung seiner selbst und die einzelnen Teile sind auch schon das Ganze, d. h. das Absolute ist in jedem Einzelteil schon gegenwärtig.<sup>250</sup> Anders als bei Kant ist für Schelling die mechanische Ursache-Wirkung-Beziehung ein „defizienter oder privater Modus des Organismus selbst“.<sup>251</sup> Wohingegen in einer kausal abgeschlossenen Welt Dinge und Ereignisse wie in einer Reihe angeordnet sind, kann der Organismus durch ein Zurückbiegen der Reihe auf sich selbst Identität herstellen.<sup>252</sup> Schelling interpretiert die Teleologie der Natur im Gegensatz zu Kant nicht als regulatives, sondern als ein konstitutives Prinzip. Dies (der Begriff des Organismus) wiederum macht es möglich, in der Natur von frei handelnden Menschen zu sprechen. Denn im Organismus sind alle Teile und das Ganze auf einen Zweck hin gerichtet, wobei die Natur als „Resultat eines vernünftigen Willens (einer

---

<sup>248</sup> KANT, KdU, A 283/ B 286f.

<sup>249</sup> Die hier auftretende paradoxe Schwierigkeit wird von vielen in der Literatur als in einem hohen Maße kennzeichnend für die Identitätsphilosophie bewertet und zieht sich wie ein roter Faden durch Schellings Naturphilosophie. Das Dilemma tritt überall dort in Erscheinung, wo entsprechend des Indifferenz-Prinzips etwas als Identität gedacht werden muss, was eigentlich in einem unauflöselichen Widerspruch steht, wie das Allgemeine und Besondere, das Unendliche und Endliche, das Zufällige und das Notwendige, das Unbedingte und Bedingte. „Ich komme mit der Naturphilosophie nie aus jener Identität des Idealen-Realen heraus, ich erhalte beide fortwährend“, sagt Schelling“, in dieser ursprünglichen Verknüpfung, und das reine Subjekt-Objekt, von dem ich ausgehe, ist eben jenes zugleich Ideelle und Reelle in der Potenz. Aus demselben entsteht mir erst das Ideal-Reale der höheren Potenz, das Ich, in Bezug auf welches jenes reine Subjekt-Objekt bereits objektiv ist.“ (SCHELLING F. W. J., Über den Wahren Begriff der Naturphilosophie, SW IV, 86 f.) Schellings Philosophie stellt somit den Leser vor die Herausforderung, etwas als Identität denken zu müssen, was in den Formen seiner Entzweiung selbst eine notwendige Voraussetzung für die philosophische Reflexion ist. Deshalb gibt Küppers richtigerweise den Hinweis, dass „die Aufgabe, die im Rahmen der Identitätsphilosophie dem Denken zugewiesen wird, [...] mithin von keiner geringeren Schwierigkeit als die Quadratur des Kreises“ (Vgl. KÜPPERS, BERND-OLAF, Die Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie, Frankfurt/Main 1992, S. 50) ist.

<sup>250</sup> SW I, 6, 165: „In dem Satz  $A=A$  wird nicht Ungleiches Ungleichem, sondern dasselbe wird sich selbst gleichgesetzt. Das A als Subjekt ist also schon das Ganze, ebenso das A Prädicat ist das Ganze, es wird nicht einfache Identität, sondern es wird die I d e n t i t ä t e i n e r I d e n t i t ä t gesetzt. Wie nun in dem Satz  $A=A$  das erste A nicht bloß ein Theil des Ganzen, sondern das ganze untheilbare A selbst ist, ebenso das Prädicat etc, so ist das Absolute als das Bejahende von sich selbst nicht bloß ein Theil des Absoluten, sondern das ganze Absolute. Ebenso als das Bejahte von sich selbst.“

<sup>251</sup> SW I, 6, 379. Hierzu auch: Vgl. FRANK, MANFRED, Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität, Stuttgart 1991, S. 104-110.

<sup>252</sup> Vgl. HOFMANN, Über den Staat hinaus, S. 122.

Freiheit) angesehen“ werden kann.<sup>253</sup> Wenn Schelling vom Staat als Organismus spricht, dann insofern, als er erstens davon ausgeht, dass die Menschen in jenem staatlichen Gefüge Zweck an sich selbst sind und zweitens in einer Organisation leben, die ebenfalls Zweck an sich ist. Schelling formuliert an dieser Stelle im Grunde seine bereits in der „Deduktion des Naturrechts“ erwähnte Grundvoraussetzung der Freiheit jedes Einzelnen aus und versucht einen theoretischen Zusammenhang zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen herzuleiten. Der Vorteil dieser Darstellung besteht darin, dass der Mensch, in dem er als Zweck an sich angenommen wird, frei und selbstbestimmt ist. Der Staat wiederum wird in diesem Modell in die Verantwortung genommen, die allgemeine Glückseligkeit, Befriedigung der sozialen Triebe der menschlichen Natur sowie das Zusammenleben der freien, selbstbestimmten Wesen unter den Bedingungen möglicher Freiheit zu garantieren.<sup>254</sup>

Würde der Staat nicht-organisch sein, würde er nicht auf einer Freiheitsidee beruhen.<sup>255</sup> Er wäre vollends Maschinerie und würde im höchsten Gegensatz zum freien Menschen stehen. Schelling adressiert seine Kritik vom Maschinenstaat sehr wahrscheinlich an die im Entstehen begriffene bürgerliche Staatsform, weniger kritisiert er den feudal-absolutistischen Staat. Anlass für diese Feststellung ist, dass Schelling sein Unbehagen erst nach der Erklärung der Menschenrechte formuliert. Ihm geht es in seiner Kritik am bürgerlichen Staat jedoch nicht um eine restaurative Wiederherstellung alter politischer Strukturen, nicht darum, vorrevolutionäre Verhältnisse zu idealisieren.<sup>256</sup> Plausibler scheint vielmehr die Annahme von Hofmann und Klinger zu sein, dass Schelling hier einen Gegenentwurf unternehmen möchte, fußend auf der „Sehnsucht nach einer anderen, die Lebensverhältnisse in ihrer Gesamtheit umgestaltenden Wirklichkeit“<sup>257</sup>. Damit aber zeigt sich bereits eine erste typisch antipolitische Haltung bei Schelling. Während er einerseits den Staat als

---

<sup>253</sup> Vgl. FRANK, Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie, I., S. 161.

<sup>254</sup> Vgl. ZELTNER, Schelling, S. 177. Und: SW I, 5, 316. Eine vergleichbare Auffassung zum Staat findet sich beim Rechtsgelehrten Friedrich Carl von Savigny. Dieser schreibt in seiner Schrift „Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft“: „In jedem Wesen, also auch im Staate beruht die Gesundheit darauf, daß beides, das Ganze und jeder Theil, im Gleichgewicht stehe, daß jedem sein Recht widerfahre.“ (Vgl. SAVIGNY, FRIEDRICH CARL VON, Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Hildesheim 1967, S. 42.)

<sup>255</sup> Vgl. HOFMANN, Über den Staat hinaus, S. 123. Und: Vgl. Sandkühler, Freiheit und Wirklichkeit, S. 124 f.

<sup>256</sup> Vgl. EHRHARDT, Selbstorganisation als Metapher, in: Heuser-Kessler und Wilhelm G. Jacobs (Hrsg.), Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften, Bd. 5, Berlin 1994, S. 27-32; und: HOFMANN, Über den Staat hinaus, S. 123.

<sup>257</sup> HOFMANN, Über den Staat hinaus, S. 123. Und: KLINGER, CORNELIA, Flucht, Trost, Revolte. Die Moderne und ihre ästhetischen Gegenwelten, München/ Wien 1995, S. 86.

Maschine und Unterdrückungsapparat ablehnt, sucht er andererseits nach einem konstruktiven, wenn gleich spekulativen, abstrakten Lösungsvorschlag, den Staat anders und neu zu denken.

In seinen „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“ entfaltet Schelling seinen identitätsphilosophischen Entwurf gegenüber dem mechanisch-bürgerlichen Staat. In diesem sieht Schelling Privates und Öffentliches auseinanderklaffen, anstatt dass sich beide Bereiche organisch durchdringen.<sup>258</sup> Insbesondere gilt Schellings Kritik den Juristen im Staatsmechanismus und der Rechtswissenschaft, in der nur die „Gesetze, die sich allein auf den äußern Mechanismus des Staats beziehen“, gelehrt werden, Gesetze, „in denen man den Geist eines öffentlichen Zustandes nur noch wie in Trümmern wohnen sieht“<sup>259</sup>. Schelling beklagt an dieser Stelle die Unfähigkeit der Juristen, den wechselseitigen Verbund von Freiheit und Notwendigkeit im Staat Rechnung tragen zu können.<sup>260</sup> Ihm zufolge werden die Gesetze lediglich maschinenähnlich angewendet. In einer so beschriebenen Rechtswirklichkeit wird von den Juristen einzig und allein abverlangt, mittels eines „mechanischen Scharfsinns“<sup>261</sup> die im Staat auftretenden privatrechtlichen Streitigkeiten mathematisch genau aufzulösen. Was die Juristen betreiben, ist keinesfalls eine Wissenschaft, sondern lediglich Umsetzung bestehender Regelwerke. Da das öffentliche Recht anders als das Privatrecht nicht auf Ideen gründet, differenziert Schelling in Privatrechtswissenschaft und Philosophie. Eine mathematische (Privat-) Rechtswissenschaft, so heisst es bei Schelling, würde die Philosophie „entweihen“. Bei einer Wiederverschmelzung von Privatem und Öffentlichem würde gleichfalls der Dualismus von Privatrecht und öffentlichem Recht obsolet werden. Der Übergang vom Begriff eines mechanischen zu dem eines organischen Staates hat für Schelling daher außerdem zur Folge, dass die Aufgaben des Staates innerhalb des öffentlichen Lebens von denen der bürgerlichen Freiheit getrennt werden müssen.<sup>262</sup> Das bürgerliche Privatleben, die endliche Seite, klammert Schelling aus dem Begriff des Staates aus. Denn, wie eingangs erwähnt, beabsichtigt Schelling keine Analyse der bestehenden Realität, sondern liefert mit seinem Gegenentwurf des organischen Staates ein Ideal an dem sich die bestehende politische Staatsformen messen lassen sollen. Insofern

---

<sup>258</sup> Vgl. HOFMANN, Über den Staat hinaus, S. 124.

<sup>259</sup> SW I, 3, 583 f.

<sup>260</sup> SW I, 5, 314 f.

<sup>261</sup> HOFMANN, Über den Staat hinaus, S. 124.

<sup>262</sup> Vgl. SCHRAVEN, Recht, Staat und Politik bei Schelling, in: Sandkühler, F. W. J. Schelling, S. 196 f.

verwundert es nicht, dass Schelling im gleichen Zusammenhang auf den antiken Staat, konkret auf die klassische Darstellung in Platons *Politeia*, als „Urbild und Muster“ verweist. „Meine Meinung ist“, schreibt Schelling in den Stuttgarter Vorlesungen, „daß der Staat als solcher gar keine wahre und absolute Einheit finden kann, daß alle Staaten nur Versuche sind, eine solch zu finden, Versuche, organische Ganze zu werden, ohne sie je wirklich werden zu können, oder wenigstens nur mit dem Schicksal jedes organischen Wesens, zu blühen, zu reifen, endlich zu altern, zuletzt zu sterben. Was von der Idee des Vernunftstaates, was vom Ideal eines Staates zu halten ist, hat Plato gezeigt [...].“<sup>263</sup> Der Staat als Organismus darf nicht als Mittel zum Zweck verstanden werden. Der Staat als Organismus ist etwas Unbedingtes, der „von selbst alle Zwecke erfüllen wird [...] wie die Natur nicht ist, damit ein Gleichgewicht der Materie sei, sondern dieses Gleichgewicht ist, weil die Natur ist“<sup>264</sup>. Ein anderer Versuch, den Staat theoretisch zu begründen und eine neue Perspektive auf die politischen Strukturen zu geben, liefert Schelling mit der Metapher vom Staat als Kunstwerk.

### **3.4 Der Staat als Kunstwerk**

Im „System des transzendentalen Idealismus“ löst Schelling die Frage nach der Verbindung von unbewusster Naturtätigkeit und der sich im Wollen äußernden bewussten Tätigkeit des Subjekts mit Rückgriff auf die Ästhetik auf. Er sucht die „Identität der bewußtlosen Tätigkeit, welche die Natur hervorgebracht hat, und der bewußten, die im Wollen sich äußert“<sup>265</sup>. Diese Identität wiederum darf nun nicht selber wieder bewußtlos sich äußern, sondern muß „im Bewußtsein selbst [...] aufgezeigt“<sup>266</sup> werden.

Eine solche bewusste subjektiv-objektive Tätigkeit findet für Schelling einzig und allein in einer ästhetischen Leistung statt. „Der eigentliche Sinn, mit dem diese Art der Philosophie aufgefaßt werden muß, ist also der ästhetische, und eben darum die Philosophie der Kunst das wahre Organon der Philosophie“<sup>267</sup>. In der Kunst symbolisiert sich für Schelling die beherrschbare, weil selber hervorgebrachte

---

<sup>263</sup> SW I, 7, 462.

<sup>264</sup> SW I, 5, 316.

<sup>265</sup> SW I, 3, S. 349.

<sup>266</sup> SW I, 3, 349.

<sup>267</sup> SW I, 3, 351.

„Synthesis von Natur und Freiheit“<sup>268</sup>. Im Akt des Hervorbringens eines Kunstwerks, im Schaffen von Kunst, ergibt sich ein Zusammenschluss des bewussten freien Handelns des Subjekts mit der unbewussten notwendigen Gesetzmäßigkeit der Natur.<sup>269</sup> Schelling ist die Kunst daher auch das Höchste, weil sie es vermag, dem Philosophen das Allerheiligste zu öffnen, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in „Einer Flamme brennt, was in Natur und Geschichte gesondert“, schreibt Schelling, „und was im Leben und Handeln, ebenso wie im Denken, ewig sich fliehen muß“<sup>270</sup>. Bei diesen Überlegungen bleibt Schelling nicht stehen. Die Kunst dient ihm gleichfalls als Schablone, praktische Gegenstände der Philosophie neu zu durchdenken. In seinen 1802 erschienen Vorlesungen zur „Philosophie der Kunst“ erweitert Schelling seinen Begriff der Kunst so weit aus, dass er die Frage nach der Erziehung des Menschengeschlechtes mittels der Kunst zu beantworten versucht. Dabei greift Schelling auf einen Gedanken zurück, den er bereits in frühen Werken, insbesondere im „Ältesten Systemprogramm“ angerissen hat, nämlich die Idee einer neuen Mythologie.<sup>271</sup> Schelling spricht der Kunst die Befähigung einer objektiven „Darstellung [...] der Dinge, wie sie im Absoluten sind“<sup>272</sup>, zu und begreift mit seiner Philosophie der Kunst das „Universum in der Gestalt der Kunst“<sup>273</sup>.

Schelling verbindet also mit der Kunst verschiedene Funktionen und Möglichkeiten. Allen voran ist sie für ihn ein „einziger Protest gegen eine Welt, die die Menschen zwingt, sich in Rollen und Rollensegmente zu zerlegen“<sup>274</sup>. In der Kunst gelingen die von Schelling anvisierten Grenzüberschreitungen.<sup>275</sup> Das Kunstwerk als Werk der Freiheit erlaubt die Einsicht in neue Dimensionen, da es die Wahrheit zur Anschauung bringt.<sup>276</sup> Damit aber hebt Schelling die Kunst auf eine vergleichbar wichtige Position wie die der Wissenschaft. Die Kunst geriert bei ihm zu einem Instrument zur Erkennung des Seienden.<sup>277</sup> Selbst die Philosophie ist hierzu nicht in der Lage, wie Schelling im „System des transzendentalen Idealismus“ festhält. Die

---

<sup>268</sup> SW I 3, 619.

<sup>269</sup> Vgl. DIETZSCH, F. W. J. Schelling, S. 61.

<sup>270</sup> Ebd., S. 63. Und: SW I, 3, S. 627 f.

<sup>271</sup> Ebd., S. 64.

<sup>272</sup> SW I, 5, 387.

<sup>273</sup> SW I, 5, 368.

<sup>274</sup> BREUER, STEFAN, Ästhetischer Fundamentalismus, Stefan George und der deutsche Antimodernismus, Darmstadt 1995, S. 18.

<sup>275</sup> Vgl. EAGLETON, TERRY, Ästhetik, Die Geschichte ihrer Ideologie, Stuttgart und Weimar 1994, S. 134 f.

<sup>276</sup> Vgl. HOFMANN, Über den Staat hinaus, S. 103.

<sup>277</sup> Vgl. JÄHNIG, DIETER, Schelling. Die Kunst in der Philosophie, 2. Bd., Pfullingen 1966 und 1969, S. 9.

Kunst steht über der Philosophie.<sup>278</sup> „Ein System ist vollendet“, bemerkt Schelling, „wenn es in seinem Anfangspunkt zurückgeführt ist. Aber eben dieß ist der Fall mit unserem System. Denn eben jener ursprüngliche Grund aller Harmonie des Subjektiven und Objektiven, welcher in seiner ursprünglichen Identität nur durch die intellektuelle Anschauung dargestellt werden konnte, ist es, welcher durch das Kunstwerk aus dem Subjektiven völlig herausgebracht und ganz objektiv geworden ist, dergestalt, daß wir unser Objekt, das Ich selbst, allmählich bis auf den Punkt geführt, auf welchen wir selbst standen, also wir anfangen zu philosophiren.“<sup>279</sup> Sicherlich vermag die Philosophie, die „Objektivität aus ihrem eigenen subjektiven Prinzip von innen heraus“ zu erfassen, aber erst durch die Kunst gelingt eine objektivierende Gesamtschau.<sup>280</sup> Die höchste Würde unter Disziplinen der Kunst kommt der Poesie zu.<sup>281</sup> Im Gegensatz jedoch zu anderen Kunstzweigen kann Poesie nicht wie ein Handwerk erlernt werden.<sup>282</sup> Poesie ist eine Gabe. „Unter Poesie im engeren Sinne wird, wenn wir uns auch bloß an die Sprachbedeutung halten, das unmittelbare Hervorbringen oder Schaffen eines Realen verstanden, die I n v e n t i o n an und für sich selbst. Alles unmittelbare Hervorbringen oder Schaffen ist aber immer und nothwendig Darstellung eines Unendlichen, eines Begriffs in einem Endlichen oder Realen.“<sup>283</sup> Kunst kann nur von einem Genie hervorgebracht werden. Poesie wird dort nötig, wo ein Kunstwerk hergestellt werden soll, für ein Werk allein würde Kunstfertigkeit genügen. „Das Genie ist dadurch von allem anderen, was bloß Talent oder Geschicklichkeit ist, abgesondert, daß durch dasselbe ein Widerspruch aufgelöst wird, der absolut und sonst durch nichts anderes auflösbar ist. In allem, auch dem gemeinsten und alltäglichsten Produciren wirkt mit der bewußten Thätigkeit eine bewußtlose zusammen, aber nur ein Produciren, dessen Bedingung ein unendlicher Gegensatz beider Thätigkeiten war, ist ein ästhetisches und nur durch das Genie mögliches.“<sup>284</sup>

Diese grundlegenden Gedanken zur Kunst überträgt Schelling nun auf den Staat, ähnlich wie bei der Metapher des Organismus, um eine weitere Perspektive zu gewinnen. Der wahre Staat soll ein Kunstwerk sein, allerdings nicht im Sinne eines

---

<sup>278</sup> Vgl. ZELTNER, Schelling, S. 189 f.

<sup>279</sup> SW I, 3, 628 f.

<sup>280</sup> Vgl. SANDKÜHLER, Freiheit und Wirklichkeit, S. 118.

<sup>281</sup> Vgl. ZELTNER, Schelling, S. 189.

<sup>282</sup> Vgl. Ebd., S. 192.

<sup>283</sup> SW I, 5, 461.

<sup>284</sup> SW, I, 3, 616, 624.

Handwerkes, sondern als bewusst-unbewusstes, und daher frei Geschaffenes.<sup>285</sup> Auch in diesem bildlichen Vergleich bleibt Schelling jedoch abstrakt und nennt keine genauen Ansätze, wie ein solcher Staat beschaffen respektive zu erreichen sein soll. Die starke Betonung der Kunst mag vor allem mit Schellings Kritik an der Wissenschaftstheorie seiner Zeit zusammenhängen, in der er sowohl die vorherrschende Dominanz der experimentellen Naturwissenschaften als auch der historischen Staatswissenschaften zurückweisen möchte.<sup>286</sup> Zum „absoluten Standpunkt der Historie“ wird „der der historischen Kunst“, „die Bildung eines objektiven Organismus der Freiheit oder des Staates“. Dessen Idee kann „umsoweniger aus der Erfahrung genommen sein, da diese hier vielmehr selbst erst nach Ideen geschaffen und der Staat als Kunstwerk erscheinen soll“<sup>287</sup>.

Während Sandkühler in dieser Darstellung einen „Rückzug von den politischen Realitäten“<sup>288</sup> vermutet, kommentiert Hofmann die Metapher vom Staat als Kunstwerk als einen Versuch, ein totalitätsstiftendes Bindeglied in der Gesellschaft zu konstruieren, ein „gemeinsames Kommunikationsmedium“<sup>289</sup> zu finden, um die dezentralisierten und desolidarisierten Subjekte in einem Verband einzubinden. Was Sandkühler aber als Rückzug deutet, ließe sich in einer dritten Lesart andererseits auch als Schellings antipolitische Methode begreifen, seiner Kritik am Staat einen Lösungsansatz gegenüberzustellen, zugegeben einen etwas diffusen und metaphorisch ausgerichteten, bei dem nicht klar wird, wie dieser realpolitisch umzusetzen sein muss. Es scheint wie im vorherigen Kapitel der Fall zu sein, dass Schelling hier ein Ideal formuliert, den Staat als Kunstwerk interpretiert, als eine Art Motivation und Orientierung für die handelnden Akteure.

Damit unterscheidet sich Schelling aber auch eklatant von Hegel, für den eine idealtypische Vorstellung des Staates nicht in Frage kommt. Er schreibt: „Jeder Staat [...], man mag diese oder jene Mangelhaftigkeit daran erkennen, hat immer, wenn er namentlich zu den ausgebildeten unserer Zeit gehört, die wesentlichen Momente seiner Existenz in sich [...] der Staat ist kein Kunstwerk, er steht in der Welt, somit in der Sphäre der Willkür, des Zufalls und des Irrtums, übles Benehmen kann ihn nach vielen Seiten defigurieren. Aber der häßlichste Mensch, der Verbrecher, ein Kranker

---

<sup>285</sup> Vgl. HOFMANN, Über den Staat hinaus, S. 105.

<sup>286</sup> Vgl. SANDKÜHLER, Freiheit und Wirklichkeit, S. 119.

<sup>287</sup> SW I, 5, 284, 310, 312.

<sup>288</sup> SANDKÜHLER, Freiheit und Wirklichkeit, S. 119.

<sup>289</sup> HOFMANN, Über den Staat hinaus, S. 106.



und Krüppel, ist immer noch ein lebender Mensch: *das Affirmative, das Leben, besteht trotz des Mangels*, und um dieses Affirmative ist es hier zu tun.“<sup>290</sup>

### 3.5 Der Staat als zweite Natur

Die erst 1860 von Karl Friedrich August Schelling veröffentlichten „Stuttgarter Privatvorlesungen“ beziehen sich auf das Jahr 1810, als Schelling auf Einladung des Oberjustizrats E. F. von Georgii einem ausgewählten Teilnehmerkreis von 11 Personen Einblick in seine philosophischen Überlegungen vorstellt.<sup>291</sup> Thematischer Schwerpunkt dieser regelmäßigen Zusammenkünfte ist dabei unter anderem auch die Frage nach dem Wesen des Staates. Bevor Schelling hierzu jedoch eine Antwort gibt, stellt er seinen Überlegungen eine andere Frage voraus: Die Frage nach der Einheit in der Natur. „Der Mensch ist nicht allein in der Welt“, bemerkt Schelling, „es gibt eine Mehrheit von Menschen, es gibt ein Menschengeschlecht, eine Menschheit. Wie die Vielheit der Dinge in der Natur nach einer Einheit strebt und in dieser Einheit sich selbst vollendet und gleichsam glücklich fühlt, ebenso auch die Vielheit in der Menschenwelt.“<sup>292</sup> Schelling bedient sich eines Vergleichs an dieser Stelle: wie die Natur so ist auch der Mensch daran interessiert, seine Einheit zu finden. Beiden, der Natur und dem Menschen, ist allerdings gemein, dass sie ihren „wahren Einheitspunkt“ verloren haben und auf eine Behelfskonstruktion ausweichen müssen.<sup>293</sup> Für den Menschen wäre die wahre Einheit keine geringere als „Gott selbst [...] gewesen“<sup>294</sup>. Da diese aber für ihn nicht erreichbar ist, „Gott kann nicht mehr ihre [der Menschheit] Einheit sein“, muss der Mensch weiter suchen nach jener „Natureinheit“, die aber „wie das Band aller Dinge [...] zeitlich und vergänglich“<sup>295</sup> ist. Die Suche des Menschen endet, in dem er sich eine vorübergehende Einheit, eine sogenannte Zwischenlösung, schafft. Diese vorübergehende Einheit ist der Staat. Der Staat ist also nicht wahre Natureinheit, sondern „zweite Natur“ für den Menschen

---

<sup>290</sup> Vgl. FETSCHER, IRING, G. W. F. Hegel, in: Pipers Handbuch der politischen Ideen, hrsg. von Iring Fetscher und Herefried Münkler, München 1986, Bd. 4, S. 217.

<sup>291</sup> Vgl. MÜLLER-LÜNESCHLOß, VICKI, „200 Jahre Stuttgarter Privatvorlesungen“, in: Akademie Aktuell, 4(2010), S. 34ff. Empfehlenswert ist an dieser Stelle zu dem die jüngst vorgelegte Studie von Müller-Lüneschloß, in der die Autorin in einer umfassenden Werksanalyse die einzelnen Themen der Vorlesungen abhandelt und ihre Zusammenhänge und Entstehungsgeschichte rekonstruiert. Vgl. Ders., Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt. Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen. Eine Studie zu F. W. J. Schellings „Stuttgarter Privatvorlesungen“ nebst des Briefwechsels Wangenheim-Niederer-Schelling der Jahre 1809/1810, Stuttgart-Bad-Cannstatt 2012.

<sup>292</sup> SW I, 7, 460.

<sup>293</sup> Vgl. SW I, 7, 461.

<sup>294</sup> SW I, 7, 461.

<sup>295</sup> SW. I, 7, 461.

und damit auch immer „eine Folge des auf der Menschheit ruhenden Fluchs“. „Da der Mensch nicht Gott zur Einheit haben kann, so muß er sich einer physischen Einheit unterwerfen.“<sup>296</sup>

Der Begriff von der „zweiten Natur“ taucht bei Schelling nicht nur in den Stuttgarter Privatvorlesungen, sondern noch an einer anderen Stelle auf, allerdings in einem anderen Kontext: „Es muß eine zweite und höhere Natur gleichsam über der ersten errichtet werden, in welcher ein Naturgesetz, aber ein ganz anderes, als in der sichtbaren Natur herrscht, nämlich ein Naturgesetz zum Behuf der Freiheit. Unerbittlich, und mit der eisernen Notwendigkeit, mit welcher in der sinnlichen Natur auf die Ursache ihre Wirkung folgt, muß in dieser zweiten Natur auf den Eingriff in fremde Freiheit der augenblickliche Widerspruch gegen den eigennützigen Trieb erfolgen. Ein solches Naturgesetz, wie das eben geschilderte, ist das Rechtsgesetz, und die zweite Natur, in welcher dieses Gesetz herrschend ist, die Rechtsverfassung.“<sup>297</sup> Wenn Schelling den Staat als zweite Natur ausweist, ist damit vor allem der Wunsch verbunden, den Staat als Garant der Freiheit zu verstehen. Im Staat sollen sich Freiheit und Notwendigkeit ausgleichen und harmonisieren.<sup>298</sup> Mit diesem Urteil widerspricht Schelling auch nicht seiner Idee vom Staat als organisches Ganzes. Der Staat wirkt mit seinen Rechtsgesetzen auf der Grundlage einer Rechtsverfassung. Den Begriff der zweiten Natur benutzt Schelling daher sowohl in Verbindung mit dem Staat, als auch in Bezug auf das Recht. Die Überlegung allerdings, das Recht als „zweite Natur“ zu begreifen, geht noch auf zwei andere Gedankenstränge zurück. Schelling begründet das Recht aus der Natur, um einerseits zu zeigen, dass dieses Recht kein dem Menschen äußerliches Sein ist, sondern vielmehr jene menschliche „zweite Natur“ umfasst, in der Freiheit und Notwendigkeit koexistieren.<sup>299</sup> Ein ähnlicher Ansatz findet sich in Hegels Rechtsphilosophie (§ 4), wo Hegel vom Recht als „zweiter Natur“ spricht, jedoch im Gegensatz zu Schelling im Rahmen einer Metaphysik des Geistes: Das „Rechtssystem [ist] das Reich der verwirklichten Freiheit, die Welt des Geistes, aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweite Natur“. Andererseits verfolgt Schelling ein pragmatisches Ziel: Die Natur bietet ihm die Hoffnung auf ein ordnendes System.

Erst durch die Teleologie der Natur ist die Möglichkeit verbürgt, die Freiheiten aller Menschen verträglich miteinander zu verbinden, und eine, wie Sandkühler es nennt,

---

<sup>296</sup> SW. I, 7, 461.

<sup>297</sup> SW III, S. 583.

<sup>298</sup> Vgl. SANDKÜHLER, Schelling, in: Handbuch des Deutschen Idealismus, S. 196.

<sup>299</sup> Vgl. SCHRAVEN, Recht, Staat und Politik bei Schelling, S. 195.

„Perspektive einer weltbürgerlichen Verfasstheit des Zusammenlebens“<sup>300</sup> zu etablieren. Für Schelling ist schlichtweg zweifelhaft und ungewiss, dass sich alle Individuen zu wechselseitiger Gewährung von Freiheiten und Rechten verpflichten.<sup>301</sup> Schelling teilt folglich nicht mehr den Vernunft-, Fortschritts- und Rechts-Optimismus der Aufklärung und distanziert sich von der Theorie, wonach die Rechtsordnung mit moralischen Kategorien verstanden werden kann. „Eben daraus aber, daß die rechtliche Verfassung nur das Supplement der sichtbaren Natur seyn soll, folgt daß die rechtliche Ordnung nicht eine moralische ist, sondern eine bloße Naturordnung, über welche die Freiheit so wenig vermögen darf als über die der sinnlichen Natur. Es ist daher kein Wunder, daß alle Versuche, sie in eine moralische umzuwandeln, sich durch ihre eigne Verkehrtheit und den Despotismus in der furchtbarsten Gestalt, die unmittelbare Folge davon, in ihrer Verwerflichkeit darstellten.“<sup>302</sup> Auf einen weiteren wichtigen Aspekt kommt Schelling in seinen Stuttgarter Privatvorlesungen zu sprechen, den man zusammenfassend so ausdrücken könnte: Der Staat setzt Dinge voraus, für die er selbst keine Gewähr übernehmen kann. Damit greift Schelling bereits zu seiner Zeit ein hoch aktuelles Problem für die Staatswissenschaften auf, das später in abgewandelter Form etwa bei Ernst-Wolfgang Böckenförde wiederzufinden sein wird. Dieser diagnostiziert nämlich in seinen Untersuchungen zum Staat die folgende Auffälligkeit: *„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.* Das ist das große Wagnis, das er, um der Freiheit willen, eingegangen ist. Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft, reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt, mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots zu garantieren versuchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat.“<sup>303</sup> Schelling wählt hierfür eine andere Formulierung: „Der Staat hat einen Widerspruch in sich selbst. Er ist eine Natureinheit, d. h. eine Einheit, die nur durch physische Mittel wirken kann. Nämlich freilich der Staat, wenn er auch nur mit

---

<sup>300</sup> SANDKÜHLER, Schelling, in: Handbuch des Deutschen Idealismus, S. 196.

<sup>301</sup> Vgl. Ebd., S. 196.

<sup>302</sup> SW III, 583f.

<sup>303</sup> BÖCKENFÖRDE, ERNST-WOLFGANG, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976, S. 60.

einiger Vernunft regiert ist, weiß wohl, daß er mit bloß physischen Mitteln nichts ausrichtet, daß er höhere und geistige Motive in Anspruch nehmen muß. Aber er kann über diese nicht gebieten, sie liegen außer seiner Gewalt, und gleichwohl rühmt er sich, einen sittlichen Zustand hervorbringen zu können, also eine Macht zu seyn wie die Natur. Aber für freie Geister reicht keine Natureinheit zu; da gehört ein höherer Talisman dazu, und daher ist jede Einheit, die auch in einem Staat entsteht, doch immer nur precär und temporär.“<sup>304</sup>

Wie Böckenförde diagnostiziert Schelling eine Abhängigkeit zwischen Staat und Gesellschaft. Will der Staat für seine Bürger Freiheit gewährleisten, kann er diese nicht erzwingen. Er ist vielmehr darauf angewiesen, dass sich die Freiheit durch den einzelnen Bürger konstituiert. Der Staat als Natureinheit operiert für Schelling sinnbildlich mechanisch, in dem er auf „physische Mittel“ zurückgreifen muss. Der Staat muss aber mehr sein, als nur bloßer Mechanismus. Wenn Schelling deshalb hier von einem „höheren Talisman“ spricht, dann scheint es ihm um seine Idee vom Staat als Organismus zu gehen, bei der die Freiheit des Einzelnen qua Schellings philosophischer Bestimmungen verwirklicht ist. Böckenförde und Schelling liegen also in ihren beiden Denkabsichten nicht weit auseinander, wenngleich Böckenförde aus einem anderen historischen Kontext urteilt und vor allem die demokratische Gesinnung der Bürger der Bundesrepublik Ende der 1970er Jahre im Kopf hat, die der demokratische Staat mit rechtlichen Zwang nicht durchsetzen kann. Es braucht, und hier kommen beide Autoren wieder überein, „höhere und geistige Motive“ wie den Willen zur Freiheit oder Religion.

Schelling deutet jedoch mit Blick auf die Geschichte an, dass bisher kein Staat existieren würde, der ein angemessenes Vorbild für eine Harmonisierung von Freiheit und Notwendigkeit oder ein Vorbild für eine Freiheit garantierende Wechselwirkung zwischen Staat und Bürgern darstellt. So heißt es bei Schelling: „Es ist bekannt, wie viele Mühe man sich, besonders seit der französischen Revolution und den kantischen Begriffen, gegeben hat, eine Möglichkeit zu zeigen, wie mit der Existenz freier Wesen Einheit vereinbar, also ein Staat möglich sey, der eigentlich nur die Bedingung der höchstmöglichen Freiheit der Einzelnen sey. Allein dieser ist unmöglich. Entweder wird der Staatsmacht die gehörige Kraft entzogen, oder wird sie ihr gegeben, dann ist Despotismus da. (England ist Insel. Griechenland auch zum Theil Inselstaat). Daher ist es ganz natürlich, daß jetzt am Ende dieses Zeitraums, wo von nichts als Freiheit die Rede war, die consequenten Köpfe, wenn sie die Idee eines

---

<sup>304</sup> SW I, 7, 461.

vollkommenen Staates verfolgen, auf die Theorie des ärgsten Despotismus gerathen (Fichtes geschlossener Handelsstaat etc.).“<sup>305</sup> Nicht grundlos gilt für Schelling daher auch, dass alle Staaten nur „Versuche“ darstellen, denen die richtigen Ideale vorgegeben werden müssen. Zieht man nunmehr den Bogen zu Schelling als Antipolitiker, dann lesen sich seine Äußerungen zum Staat gerade als Korrektivvorschläge oder als Engagement, richtige Ansätze für ein vernünftiges Gemeinwesen zu finden.

#### **4. Antipolitik – Schellings Perspektiven und Leitideen des Politischen**

##### **4.1 Kurzüberblick zur Methode**

Wurde Antipolitik zu Beginn der Untersuchung als ein ambivalenter Begriff vorgestellt, der einerseits gegen das Politische gerichtet ist und andererseits mit dem Anspruch verbunden ist, konstruktive Gegenwelten aufzuzeigen, so soll im Folgenden insbesondere der letztgenannte Aspekt im Vordergrund stehen. Es geht darum, Schellings eigene Ansätze gegenüber politischen Fragestellungen, die für ihn wichtigen Perspektiven und Leitideen des Politischen vertiefend zu beleuchten. Der Übersichtlichkeit halber beschränkt sich die Arbeit auf drei zentrale Themen: Freiheit, Persönlichkeit und Religion. Um die Tiefe der einzelnen philosophischen Begriffe bei Schelling angemessen verstehen zu können, soll jeweils eine einleitende Analyse vorausgehen, die schließlich Grundlage für die Einordnung in den thematischen Gesamtzusammenhang sein wird. Um zu zeigen, wie Freiheit, Persönlichkeit und Religion als konstruktive Alternativen vom Autor entwickelt werden, sollen konkrete Textpassagen aus Schellings veröffentlichten philosophischen Abhandlungen sowie aus seinem handschriftlichen Nachlass herangezogen werden. Da die Untersuchung jedoch nicht den Anspruch verfolgt, das vollständige Werk Schellings in den Blick zu nehmen, wurde ein Untersuchungszeitraum von 1801 bis 1810<sup>306</sup> festgesetzt. Zu fragen wird in den jeweiligen Abschnitten sein: Wie begreift Schelling Freiheit, Persönlichkeit und Religion in seinem Werk? Wie bestimmt er die Begriffe in Hinblick auf die

---

<sup>305</sup> SW 1, 7, 461 f.

<sup>306</sup> Die Wahl des Zeitraums ist nicht willkürlich gewählt. Ab der Veröffentlichung seines „Systems des transzendentalen Idealismus“ lässt sich bei Schelling eine erkennbare Hinwendung zu politischen Fragestellungen ablesen, wenn gleich er keine zusammenhängenden und systematischen Antwortversuche in seinen philosophischen Reflexionen anbietet. Lediglich können vereinzelte Fragmente und Textpassagen ausfindig gemacht werden, die aber verdeutlichen, dass Schelling eine Auseinandersetzung mit der ihn umgebenden politischen Wirklichkeit sucht.

Wirklichkeit des Menschen? Wie können die Begriffe als Prinzipien oder Leitideen der Antipolitik verstanden werden?

## **4.2 Erstes antipolitisches Prinzip: Der Begriff der Freiheit**

### **4.2.1 Die Wurzel des Bösen und Möglichkeit zum Guten**

Eines der zentralen Themen der Schellingschen Philosophie ist das Thema der Freiheit. Schelling selbst bezeichnet den Begriff als das „A und O der Philosophie“<sup>307</sup> und räumt der Freiheit damit eine herausgehobene, exponierte Bedeutung in seinem Werk bei. Eine eindeutige Definition zur Freiheit findet sich jedoch bei Schelling nicht. Er beleuchtet den Begriff sowohl in Hinblick auf naturphilosophische als auch metaphysische wie praktische Fragestellungen und unterstreicht damit die Breite und Komplexität des Themas.<sup>308</sup> Bereits in jungen Jahren nimmt sich Schelling dem

---

<sup>307</sup> SCHULZ, Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie, S. 11.

<sup>308</sup> Vgl. u.a. KNATZ, LOTHAR, Der Grund der Freiheit, in: Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, hrsg. von Hans Michael Baumgartner und Wilhelm G. Jacobs, Bd.5, Stuttgart-Bad Cannstadt 1996, S. 288f. Vgl. MONTSERRAT G. HUGUET verweist ebenfalls in der „Europäischen Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften“ auf die Fülle an fachübergreifenden Betrachtungsfeldern beim Thema Freiheit. Die Definition und Bedeutung des Begriffs, so der Autor, hängen dabei immer stark damit zusammen, aus welchem Zweck und welcher wissenschaftlichen Interessenrichtung heraus die Begriffsbestimmung erfolgte. Denn je nach Erklärungsziel, je nach Perspektive und Kontext des Fragestellers richtet sich letztlich der analytische und methodische Anspruch. So wird der Begriff im Rahmen sozialwissenschaftlicher Forschungsgebiete anderen Anforderungen genügen müssen als beispielsweise in den physikalisch-kosmologischen Theorien. (Vgl. Ders., Freiheit, in: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, hrsg. Hans-Jörg Sandkühler, Bd. 2, Hamburg 1990, S. 157) Freiheit setzt Huguét zufolge ein Subjekt (den Menschen) voraus, das mit dem bewussten Vermögen zu handeln ausgestattet ist. Hierzu erforderlich ist die Fähigkeit, wollen zu können. Mit anderen Worten, das Subjekt muss in der Lage sein, im Akt des Handelns sich von den Ursachen und Wirkungen seiner Handlungen zu distanzieren und sich zweiten Normen zu setzen und respektive oder die bestehenden anzuerkennen oder abzulehnen. (Ders., Freiheit, S. 157) ROBERT SPAEMANN beantwortet die Frage nach dem Wesen der Freiheit mit einem historischen Querverweis der Bedeutung des Freiheitsbegriffs in der griechischen und lateinischen Sprachkultur. Demnach hatten *ἐλευθερία* und *libertas* niemals philosophischen Ursprung. Die für Griechen wie Römer gleich elementare, wenn auch verschiedentlich „geartete Grunderfahrung“ der Freiheit war zunächst weder thematisch relevant noch terminologisch fassbar gewesen. (Vgl. Ders., Freiheit, in: „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, hrsg. Jochaim Ritter u. a., Bd. 2, Basel 1972, Sp. 1064f.). Das Denken der Freiheit zeigt sich in den Anfängen ausschließlich im Zusammenhang anderer Fragestellungen, etwa beim Denken der Notwendigkeit, des Schicksals oder des Zufalls. So diskutiert auch Platon den Begriff fast ausnahmslos im Sinne der „Polis-Freiheit“. Er bestimmt Freiheit als das Sein des Guten. Aristoteles hingegen untersucht die Freiheit primär unter anthropologischen Gesichtspunkten, bezogen auf das „konkrete Tun“ des Menschen und seine Wahlmöglichkeiten, die ihn von allem anderen Seienden im telos-gerichteten Universum unterscheidet. In späteren frühchristlichen Debatten wird das philosophische Denken über Freiheit durch die Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen philosophischen Traditionen des Griechentums und dem Freiheitsverständnis, das sich in den biblischen Schriften und der Verkündung der Urkirche bekundet, bestimmt. Das Alte Testament kennt beispielsweise nur die Freiheit Jahwes als des Befreiers (aus Knechtschaft und Gefangenschaft) in seinen heiligen Dienst, nicht etwa als „Attribut des göttlichen Seins“, wie Spaemann weiterschreibt. Das Neue Testament baut auf die Grundlagen im Alten Testament auf und interpretiert Freiheit als Gegenstand endzeitlicher Erwartung. Die Befreiungstat Gottes vollendet sich in der Befreiung durch Jesu. In spätere Arbeiten bleibt es bei einer ähnlich differenzierten

Begriff der Freiheit vor. In seiner Dissertation „de malorum origine“<sup>309</sup>, über den Ursprung des Bösen, beschäftigt sich der Philosoph mit der Auslegung des dritten Kapitels der *Genesis*, der sogenannten Geschichte des Sündenfalls.

Schelling wählt an dieser Stelle jedoch keinen historischen Erklärungsansatz und begreift den Sündenfall nicht als ein historisches Faktum, sondern als eine mythische Erzählung vom Ursprung der menschlichen Freiheit. Schelling wählt die Folie des Mythos nicht grundlos. Jahrhundertlang waren die ersten Kapitel der *Genesis* als Berichte von tatsächlichen Ereignissen aufgefasst worden. Mit Beginn der Neuzeit und Voranschreiten der Naturwissenschaften wurde dieses Verständnis mehr und mehr in Zweifel gezogen.<sup>310</sup> Daher schlägt Schelling vor, die Texte vor allem als eine antiquierte Form der Erzählung zu verstehen, die vom Wissen und Kenntnisstand der Neuzeit weitestgehend abweicht. Schellings Sprache vom Mythos zollt dem Gedanken Ausdruck, dass die bildhafte und naive Ausdrucksweise Grund für die vergleichsweise geringe Entwicklungsstufe der Vernunft gewesen sein muss. Wie Jacobs festhält: „Diese [die Vernunft] kann noch nicht den Blitz als Entladung elektrischer Energie verstehen, sondern sagt, der Gott schleudere den Speer.“<sup>311</sup> Inspiriert von Kants Abhandlung „Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“ will Schelling den Begriff der Freiheit als eine konstitutive Eigenschaft des Menschen betrachten, als ein genuines Vermögen, vernünftig, ja verantwortungsvoll das Leben zu gestalten. Im Beispiel der *Genesis III* verdeutlicht Schelling den Verlauf des Entstehens von Vernunft und Freiheit. Bevor der Mensch über diese beiden Fähigkeiten verfügt, hat

---

Definitionsbreite. So versteht Spinoza Freiheit als „Tüchtigkeit und Vollkommenheit“. „Was daher den Menschen eines Unvermögens zeihet, kann nicht Ausfluß seiner Freiheit sein. Der Mensch kann „durchaus nicht insofern frei genannt werden, als er nicht sein oder die nicht gebrauchen kann, sondern nur so weit, als er die Macht hat zu existieren und zu wirken gemäß den Gesetzen der menschlichen Natur. Je mehr wir also den Menschen als frei betrachten, desto weniger können wir von ihm sagen, daß er von der Vernunft keinen Gebrauch machen und dem Schlechten den Vorzug vor dem Guten geben könne.“ (SPINOZA, BARUCH D., Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes/ Abhandlung über den Staat, Hamburg 1977, S. 62f.)

<sup>309</sup> Der ursprüngliche Titel der Dissertation ist aus Platz gründen an dieser Stelle zusammenkürzt worden. Antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum es philosophicum. Eine deutsche Übersetzung liefert REINHOLD MOKROSCH: Ein kritischer und philosophischer Auslegungsversuch des ältesten Philosophems von Genesis III über den ersten Ursprung der menschlichen Bosheit. Jacobs bemerkte am Rande einer Festtagsrede zum 200. Jubiläum der Veröffentlichung der Freiheitsschrift, dass der Begriff „malum“ nicht zweifelsfrei übersetzt werden könne. Es bieten sich zwei mögliche Übersetzungen an: zum einem der Begriff „Übel“, zum anderen der Begriff des „Bösen“. Ihm zufolge meint Schelling beides. Vgl. JACOBS, WILHELM G., Vom Ursprung des Bösen zum Wesen der menschlichen Freiheit oder Transzendentalphilosophie, in: Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Bd. 5, Stuttgart-Bad Cannstadt 1996, S. 12.

<sup>310</sup> Vgl. HÖFFE, OTFRIED und PIEPER, ANNEMARIE (Hrsg.), Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Berlin 1995, S. 6f.

<sup>311</sup> JACOBS, Vom Ursprung des Bösen zum Wesen der menschlichen Freiheit oder Transzendentalphilosophie, S. 13.

er sich in einem wie bei Rousseau als Idealkonstrukt formulierten Naturzustand befunden, in dem der Mensch in vollkommener Einheit mit der Natur primär durch Instinkte definiert gewesen ist.<sup>312</sup> Sobald sich im Menschen jedoch Vernunft und Freiheit entwickeln, entsteht ein Riss zwischen der Natur und ihm. Der Mensch verliert seine Einheit mit der Natur, wodurch das Böse und das Übel möglich werden. Sobald der Mensch aus der natürlichen Einheit heraustritt, setzen die instinktiven Hemmungen aus.<sup>313</sup>

Hierdurch wird der Mensch in die Lage versetzt, Böses geschehen zu lassen, wie etwa in der Erzählung aus *Genesis* III Kapitel 4, wo es heisst, dass Kain Abel erschlagen habe. Der Unterschied also, den Schelling durch seinen Vergleich zwischen den beiden Typen von Menschsein, dem Naturmenschen und dem, wenn man wieder auf Rousseaus Terminologie zurückgreifen möchte, zivilisierten, vernünftigen Menschen erreicht, besteht darin, dass Ersterer nicht des Bösen fähig ist, Letzterer hingegen schon. Die Freiheit des zivilisierten Menschen zeichnet sich gerade dadurch aus, Handlungen vollziehen zu können, die in einer Rechtsgemeinschaft verboten oder zumindest moralisch zweifelhaft sind. Insofern sind der Beginn der Freiheit und Vernunft der Ursprung und die Wurzel des Bösen.

Aber genauso wie der Mensch durch die Freiheit in die Lage versetzt wird, Böses zu bewirken, kann er sich ebenso stets für das Gute entscheiden. Denn durch das Vermögen der Freiheit erlangt der Mensch die Möglichkeit, sich mit der Natur und mit sich selbst in einen Gegensatz zu stellen, sich selbst in Bezug auf sein Wollen und Sollen zu reflektieren. Für Schelling liegt hier die Erklärung für das Böse begründet.

---

<sup>312</sup> Vgl. PIEPER, Die Wurzel des Bösen im Selbst, in: Höffe, Otfried und Dies. (Hrsg.), Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Berlin 1995, S. 97f.

<sup>313</sup> Vgl. JACOBS, Vom Ursprung des Bösen zum Wesen der menschlichen Freiheit oder Transzendentalphilosophie, S. 14. Im Originaltext heisst bei Schelling: „Es wird erzählt, daß aufgrund des Ungehorsams der allerersten Menschen gegenüber Gott die erste Unterscheidung zwischen gut und böse unter den Menschen aufgenommen sei und daß daraus alle übrigen menschlichen Übel erwachsen seien: die vielseitigen Mühseligkeiten des menschlichen Lebens, die physischen Krankheiten und Schmerzen und die vielfältige Trübsal und Unruhe des niemals zufriedenen Geistes.“ (F. W. J. Schelling, *De malorum origine* (1792), übersetzt von Reinhold Mokorsch, in: Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Hans-Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, Herman Krings, Hermann Zeltner, Bd. 1, Stuttgart 1976, AA I, 77-78. Schelling entlarvt in seiner Arbeit die Mythen und Symbole, die zeitlebens von Gelehrten verwendet wurden, um die Abfall des Menschen von Gott zu beschreiben. In einem längeren Zitat schreibt dieser bewundernswert: „Die Menschen des allerersten Zeitalters seien zwar äußerst glücklich, aber mit ihrem Schicksal unzufrieden gewesen; deshalb hätten sie sich von der Einfalt der Natur losgesagt, um sich den höheren Dingen (mythisch: der Speise der Götter) zuzuwenden, und sie hätten dabei jenen Zustand unter der Herrschaft der Natur verloren (sie wurden von der Göttern aus dem Paradies vertrieben). Weil dieses Philosophem nun in Hieroglyphenschrift abgefaßt werden mußte, hat es die Form erhalten, die es jetzt hat. So hat der Philosoph die Schlange eingeführt, um die Verlockungen jenes Strebens, von dem wir geredet haben, und die Verfügung des Menschen zu Bösen dadurch besser zum Ausdruck bringen zu können.“ (AA I, 84-85.)



Denn das Böse taucht überall dort auf, wo der Mensch seinen Willen nicht gemäß dem Sollen bestimmt.<sup>314</sup> Diese ersten Ideen zur Freiheit wird Schelling später in seinen philosophischen Untersuchungen „Über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände“, kurz „Freiheitsschrift“, erschienen 1809, konkretisieren und mit dem Satz zusammenfassen: „Der reale und lebendige Begriff [der Freiheit] aber ist, daß sie ein Vermögen zum Guten und des Bösen sei. Dieses ist der Punkt der tiefsten Schwierigkeit in der ganzen Lehre von der Freiheit, die von jeher empfunden worden und die nicht bloß dieses oder jenes System, sondern, mehr oder weniger, alle trifft.“<sup>315</sup>

Die „Freiheitsschrift“ nimmt in Schellings Gesamtwerk eine zentrale Stellung ein. Der Titel der Schrift verrät dabei bereits Schellings Methode und selbst gewählten Zugang. Es geht ihm nicht darum, Freiheit als philosophisch abstrakte Kategorie zu erklären, sondern vor allem in ihrer Bedeutung für die Wirklichkeit des Menschen. Damit schlägt Schelling einen philosophischen Ton an, der sich bis in die gegenwärtige Debatte bei Autoren wie Peter Bieri<sup>316</sup> oder Michael Pauen<sup>317</sup> wiederfinden lässt. Warum Schelling aber ausgerechnet 1809 die Freiheit thematisch zum Schwerpunkt seiner Forschung macht, lässt sich nicht eindeutig klären. Anzunehmen ist, dass Schelling hier einerseits seine eigenen philosophischen Überlegungen zur Thematik der Freiheit nach einem langen Entwicklungsprozess zum Abschluss bringen wollte. Andererseits mögen, wie Lothar Knatz einwendet,

---

<sup>314</sup> Annemarie Pieper geht diesem Phänomen in Bezug auf die „Freiheitsschrift“ explizit nach. Ihr zufolge besteht die Möglichkeit des Bösen in einem Können, einem Nicht-wie-Gott- oder Anders-als-Gott-wollen-Können. Vgl. Die Wurzel des Bösen im Selbst, in: HÖFFE und PIEPER. (Hrsg.), Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Berlin 1995, S. 96f.

<sup>315</sup> F. W. J. SCHELLING, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809), in: Schriften 1804-1812, hrsg. von Steffen Dietzsch, Berlin 1982, S. 148.

Eine vertiefende Analyse zur Frage, warum Schelling eine solche Freiheitsdefinition liefert, bietet Dirk Stederoth in seinem kurzen Aufsatz: Vgl. STEDEROTH, DIRK, Freiheit und die Notwendigkeit des Bösen, in: Schellings Denken der Freiheit, hrsg. von Heinz Paetzold und Helmut Schneider, Kassel 2010, S. 79ff.

<sup>316</sup> Vgl. BIERI, PETER, Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, Frankfurt/Main 2005.

<sup>317</sup> Vgl. PAUEN, MICHAEL, Was ist der Mensch? Die Entdeckung der Natur es Geistes, München 2007. Dirk Stederoth verweist in seinem sehr gut zu lesenden Aufsatz zur Freiheitsschrift auf ein konkretes Beispiel, bei dem Schelling beiden Autoren bereits vorgegriffen hat. Es geht um die Frage nach der Inkompatibilität von Freiheit und Zufall. Schelling weist daraufhin, dass Zufall und Freiheit nicht ohne weiteres zusammengehen, ohne dass dadurch beispielsweise eine Handlung einem Autor nicht mehr eindeutig zu zuschrieben ist. „Wenn Freiheit nicht anders als mit der gänzlichen Zufälligkeit zu retten ist, so ist sie überhaupt nicht zu retten.“ Vgl. STEDEROTH, Abgründige Freiheit und die Notwendigkeit des Bösen. Eine Auseinandersetzung mit Schellings Freiheitsschrift, in: Schellings Denken der Freiheit, hrsg. von Heinz Paetzold und Helmut Schneider, Kassel 2010, S. 85.

ebenso gesellschaftliche Aspekte für die Publikation eine Rolle gespielt haben wie etwa die politischen Erschütterungen durch die napoleonischen Kriege.<sup>318</sup>

#### **4.2.2 Selbstbestimmung und Freiheit**

Mit dem Anspruch, die Bedeutung der Freiheit für die Wirklichkeit des Menschen zu ergründen, abseits vom „Begriff der formellen Freiheit“<sup>319</sup>, formuliert Schelling zu Beginn seiner „Freiheitsschrift“ seinen eigenen Motivationsgrund für die folgenden Überlegungen: „Nur wer Freiheit gekostet hat, kann das Verlangen empfinden, ihr alles analog zu machen, sie über das ganze Universum zu verbreiten. Wer nicht auf diesem Weg zur Philosophie kommt, folgt und tut bloß andern nach, was sie tun; ohne Gefühl, weswegen sie es tun.“<sup>320</sup>

Schelling ist bereit, mit den üblichen Erklärungsversuchen zu brechen. Denn um „das Konkrete der menschlichen Freiheit zu zeigen, reicht der bloße Idealismus nicht hin“<sup>321</sup>. Außerdem, schreibt Schelling in seiner Einleitung, sei der Idealismus „für sich nichts weniger als vollendetes System, und läßt uns, sobald wir in das Genauere und Bestimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freiheit dennoch rathlos.“<sup>322</sup> Dieser kritische Fingerzeig gilt den theoretischen Vorarbeiten von Kant und Fichte, die Schelling dennoch lobend hervorhebt: „Überhaupt erst der Idealismus hat die Lehre von der Freiheit in dasjenige Gebiet erhoben, wo sie allein verständlich ist.“<sup>323</sup> Gegen Fichte wendet Schelling ein, dass dieser sich in seinen Gedanken zur Freiheit in vielerlei Widersprüche manövriert hätte: „Kürzer oder entscheidender wäre, das System auch im Willen oder Verstande des Urwesens zu leugnen; zu sagen, daß es überhaupt nur einzelne Willen gebe, deren jeder einen Mittelpunkt für sich ausmache, und nach Fichtes Ausdruck eines jeden Ich die absolute Substanz sei. Immer jedoch wird die auf Einheit dringende Vernunft, wie das auf Freiheit und Persönlichkeit bestehende Gefühl, nur durch einen Machtspruch zurückgewiesen, der eine Weile vorhält, endlich zuschanden wird. So mußte die Fichtesche ihre Anerkennung der Einheit, wenn auch in der dürftigen Gestalt einer sittlichen

---

<sup>318</sup> Vgl. KNATZ, LOTHAR, Schellings Freiheitsschrift und ihre Quellen, in: Philosophie der Subjektivität? Hrsg. von Hans Michael Baumgartner und Wilhelm G. Jacobs, Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989, Stuttgart 1993, S. 472.

<sup>319</sup> F. W. J. SCHELLING, Freiheitsschrift, S. 148.

<sup>320</sup> Ebd., S. 147.

<sup>321</sup> Ebd., S. 148.

<sup>322</sup> Ebd., S. 146.

<sup>323</sup> Ebd., S. 177.

Weltordnung, bezeugen, wodurch sie aber unmittelbar in Widersprüche und Unstatthaftigkeiten geriet.“<sup>324</sup>

Kritik, sofern sie auf Kants Idealismus gemünzt ist, bezieht sich auf dessen begriffliche Trennung von Ding an sich und Erscheinung in seiner ersten Kritik, die Schelling zufolge zwar zutreffend, aber nur negativ, nämlich „durch die Unabhängigkeit von der Zeit“ ausgefallen sei. Auch in seiner zweiten Kritik habe Kant zwar „Unabhängigkeit von der Zeit und Freiheit wirklich als correlate Begriffe behandelt“<sup>325</sup>, diesen einzig möglichen positiven Begriff des An-sich“ jedoch nicht auf die Dinge übertragen. Wenn er dies aber auch vollzogen hätte, so wäre dadurch das An-sich der Dinge wie auch des vernünftigen Wesens durch dieselben Begriffe bestimmt und damit ununterscheidbar geworden, und so könne der „bloße Idealismus die spezifische Differenz, d. h. eben das Bestimmte der menschlichen Freiheit“<sup>326</sup> nicht zeigen.

Schelling folgt der kantischen Überlegung, wonach Freiheit außerhalb der Zeit zu denken ist.<sup>327</sup> Hierzu schreibt Schelling: „Das intelligible Wesen jedes Dinges, und vorzüglich des Menschen, ist in diesem zufolge außer allem Kausalzusammenhang wie außer oder über aller Zeit.“<sup>328</sup> Der Gedanke erklärt sich vor dem Hintergrund, dass Schelling und Kant Sein in erster Linie als Wollen interpretieren. Bei Schelling liest man hierzu: „In dieser [der Freiheit], wurde behauptet, finde sich der letzte potenzierende Akt, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre. – Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden.“<sup>329</sup> Kant und Schelling teilen die Meinung, dass ein Wesen, sofern es einen freien Willen besitzt, als *causa noumenon* gilt und damit den strengen Gesetzmäßigkeiten der Natur, also der Zeit und Kausalität, entbunden ist. Der freie Wille des Menschen bestimmt und gestaltet vielmehr die Zeit und die Dinge. Ein gutes Beispiel hierfür ist der Entschluss zu studieren. Wer sich einmal aus freien Stücken für ein Studium entschieden hat, wird von seinem Willen durch das ganze

---

<sup>324</sup> Ebd., S. 134.

<sup>325</sup> Ebd., S. 147.

<sup>326</sup> Ebd., S. 147.

<sup>327</sup> Vgl. JACOBS, Schelling lesen, Stuttgart 2004, S. 99.

<sup>328</sup> F. W. J. SCHELLING, Freiheitsschrift, S. 177.

<sup>329</sup> Ebd., S. 146.

Studium hindurch getragen und bedarf keiner täglichen Erneuerung seines Entschlusses.<sup>330</sup>

Dieser Punkt ist wichtig für das Verständnis über den Zusammenhang von Freiheit und Selbstbestimmung beim Menschen. Denn Schelling geht es darum, den Menschen als ein sich frei, entscheidenden, frei wählendes und selbstbestimmendes Subjekt zu begründen, das für sein Glück und seinen Abfall, seine Geschicke und seine Rolle in der Geschichte eigenverantwortlich ist.<sup>331</sup> Schelling expliziert diesen Umstand mit den Worten: „Die freie Handlung folgt unmittelbar aus dem Intelligiblen des Menschen.“ Und weiter heisst es: „Daß etwa das intelligible Wesen aus purer Unbestimmtheit heraus ohne Grund sich selbst bestimmen sollte, führt auf das [...] System der Gleichgültigkeit der Willkür zurück.

Um sich selbst bestimmen zu können, müßte es in sich schon bestimmt sein, nicht von außen freilich, welches seiner Natur widerspricht, auch nicht von innen durch irgendeine bloß zufällige oder empirische Notwendigkeit, in dem dies alles (das Psychologische so gut wie das Physische) unter ihm liegt; sondern es selbst als sein Wesen, d. h. seine eigne Natur, müßte ihm Bestimmung sein. [...] Das intelligible Wesen kann daher, so gewiß es schlechthin frei und absolut handelt, so gewiß nur seiner eignen innern Natur gemäß handeln, oder die Handlung kann aus seinem Innern nur nach dem Gesetz der Identität und mit der Notwendigkeit folgen, welche allein auch die absolute Freiheit ist; denn frei ist, was nur den Gesetzen seines eignen Wesens gemäß handelt und von nichts andrem weder in noch außer ihm bestimmt ist.“<sup>332</sup> Hierdurch gelingt Schelling ein Brückenschlag zu seiner Dissertation. Die freie Handlung als das Ergebnis der Selbstbestimmung beim Menschen bringt die Möglichkeit der moralischen Kategorien von Böse und Gut ins Spiel.<sup>333</sup> Hat Schelling in seiner Dissertation das Entstehen des Bösen noch allgemein auf das Einsetzen der Freiheit und Vernunft zurückgeführt, wird er in der Analyse der Selbstbestimmung beim Menschen konkreter.

Schellings Argument beginnt mit der Aufteilung der Welt in Partikularwillen und einen Allgemeinwillen oder Universalwillen. Er postuliert zunächst einen

---

<sup>330</sup> Das Beispiel stammt von Jacobs aus seinem kurzen Aufsatz zu Schelling. Darin führt er noch ein anderes sehr gutes Beispiel zur Verdeutlichung der Zeit-Freiheit –Debatte aus: Das Lesen eines Text beansprucht Zeit. Aber das Lesen selbst realisiert sich nicht in jeder Minute neu, sondern durch die Zeit hindurch und dadurch auch in jeder Minute. Der freie Wille, den wir als Grund des Textes denken, trägt das Schreiben und Lesen durch die Zeit hindurch. Vgl. JACOBS, Schelling lesen, S. 100.

<sup>331</sup> Vgl. JACOBS, Die Entscheidung zum Bösen oder Guten, in: Höffe, Otfried und Annemarie Pieper. (Hrsg.), Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Berlin 1995, S. 126f.

<sup>332</sup> Vgl. F. W. J. SCHELLING, Freiheitsschrift, S. 177f.

<sup>333</sup> Vgl. Ebd., S. 177.

Idealzustand, in dem sich sowohl Partikular- und Allgemeinwillen in einem ausgewogenen, harmonischen Gleichgewicht befinden. „Wenn im Gegenteil der Eigenwille des Menschen als Zentralwille im Grunde bleibt, so daß das göttliche Verhältnis der Prinzipien besteht (wie nämlich der Wille im Centro der Natur nie über das Licht sich erhebt, sondern unter demselben als Basis im Grunde bleibt), und wenn statt des Geistes der Zwietracht, der das eigne Prinzip vom allgemeinen scheiden will, der Geist der Liebe waltet, so ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung.“<sup>334</sup>

Dieses Gleichgewicht wird aufgehoben, sobald sich der Partikularwille über den Allgemeinwillen erhebt. Diese Form der Selbstbehauptung deutet Schelling als die wahre Ursache für das Böse. Denn „daß [...] jene Erhebung des Eigenwillens das Böse ist, erhellt sich aus folgendem. Der Wille, der aus seiner Übernatürlichkeit heraustritt, um sich als allgemeinen Willen zugleich partikular und kreatürlich zu machen, strebt das Verhältnis der Prinzipien umzukehren, den Grund über die Ursache zu erheben, den Geist, den er nur für das Centrum erhalten hat, außer demselben und gegen die Kreatur zu gebrauchen, woraus Zerrüttung in ihm selbst und außer ihm erfolgt.“<sup>335</sup>

Schelling stellt dieser Passage eine für den Gesamtzusammenhang wichtige Erklärung nach, die auf basaler Ebene den Konflikt verdeutlicht: „Der Wille des Menschen ist anzusehen als ein Band von lebendigen Kräften; solange nun er selbst in seiner Einheit mit dem Universalwillen bleibt, so bestehen auch jene Kräfte in göttlichen Maß und Gleichgewicht. Kaum aber ist der Eigenwille selbst aus dem Centro als seiner Stelle gewichen, so ist auch das Band der Kräfte gewichen ; statt desselben herrscht ein bloßer Partikularwille, der die Kräfte nicht mehr unter sich, wie der ursprüngliche, vereinigen kann und der daher streben muß, aus den voneinander gewichenen Kräften, dem empörten Heer der Begierden und Lüste [...] ein eigenes [...] Leben formieren [...].“<sup>336</sup> Die beiden Textstellen veranschaulichen, dass Schelling das Vermögen der Freiheit einerseits als Form der Selbstbestimmung und damit Selbstbehauptung eines konkreten Partikularwillen, andererseits als Nährboden des Bösen denkt. Das Böse besitzt bei ihm jedoch nicht den Charakter der Notwendigkeit, sondern wird als ein Können oder als Möglichkeit verstanden, die sich in jedem Individuum, in jedem menschlichen Geist anders realisiert. Denn

---

<sup>334</sup> F. W. J. SCHELLING, Freiheitsschrift, S. 160.

<sup>335</sup> Ebd., S. 160.

<sup>336</sup> Ebd., S. 160.

schließlich kann sich der Mensch als selbstbestimmtes Wesen ebenso für das Gute entscheiden und „das Böse [bleibt] immer“ seine „eigene Wahl.“<sup>337</sup> Schelling drückt diesen Gedanken so aus: „Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Selbstbewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat.“<sup>338</sup>

Während Schelling nun das Böse als Selbstbehauptung des eigenen Willens über den Allgemeinwillen versteht, definiert er das Gute im Umkehrschluss als Eintracht der Prinzipien durch ein unbedingtes Band.<sup>339</sup> Was das heißt, erklärt Schelling zum Ende seiner Untersuchung. Das Gute ist auf ein Übereinstimmen von Partikular- und Allgemeinwillen zurückzuführen. Schelling gebraucht hierfür den Ausdruck der „heiligen Nothwendigkeit“, die „wir in der wesentlichen Erkenntniß empfinden“<sup>340</sup>. Sofern der einzelne Willen mit dem Allgemeinwillen, also mit der „heiligen Nothwendigkeit“ übereinstimmen, ist das „wahre Gute“<sup>341</sup> möglich. Es scheint, dass Schelling an dieser Stelle eine ähnliche Erklärung wie Kant vorschwebt. Kant zufolge ist derjenige gut, der sich dem Gesetz unbedingt, dass heisst in allen Fällen, unterordnet.<sup>342</sup> Schelling spricht nun aber von einer „göttlichen Magie“, nicht vom Gesetz. Er verwendet eine andere Terminologie. Für ihn ist der gute Mensch religiös und folglich gewissenhaft.

Er schreibt dazu: „Wir verstehen Religiösität in der ursprünglichen, praktischen Bedeutung des Wortes [als] Gewissenhaftigkeit.“<sup>343</sup> Der Mensch, der sich gewissenhaft verhält, verhält sich im Einklang mit der Notwendigkeit und dem Gesetz. Voraussetzung für eine gewissenhafte Lebenseinstellung ist, dass man in der Lage ist, das Rechte und wahre Gute zu erkennen. Wie aber lässt sich das Gute einsehen, wie erkennen? Wie kann sich der Mensch in seiner Entscheidung sicher sein, dass diese tatsächlich gut und nicht böse ist? Gibt es für den Verstand einen Wertekatalog, für das eigene Handeln praktische Kriterien? Weder noch. Gemäß Schelling verdankt der Mensch seine Fähigkeit zur Wahl zum Guten keiner geringeren Größe als Gott, ein Umstand, den er auch begründen kann: „Denn Gott ist in uns die klare Erkenntnis oder das geistige Licht selber, in welchem erst alles andere klar wird.“<sup>344</sup> Wichtig daher für das Verständnis von Freiheit in Bezug auf die

---

<sup>337</sup> Ebd., Freiheitsschrift, S. 175.

<sup>338</sup> Ebd., S. 164.

<sup>339</sup> Vgl. Ebd., Freiheitsschrift, S. 185.

<sup>340</sup> Ebd., Freiheitsschrift, S. 184.

<sup>341</sup> Ebd., Freiheitsschrift, S. 184.

<sup>342</sup> Vgl. JACOBS, Die Entscheidung zum Bösen oder Guten, in: Höffe, Otfried und Annemarie Pieper. (Hrsg.), Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Berlin 1995, S. 126f.

<sup>343</sup> F. W. J. SCHELLING, Freiheitsschrift, S. 185.

<sup>344</sup> Ebd., S. 185.

unmittelbare Wirklichkeit des Menschen, ist die für Schelling nicht unerhebliche Frage nach der Verbindung zwischen Mensch und Gott. Die Freiheit Gottes und die Freiheit des Menschen stehen in einer besonderen Wechselwirkung, die eine ausführlichere Kommentierung verlangt.

#### **4.2.3 Selbstoffenbarung Gottes**

Schellings Methode zur Bestimmung der Freiheit ist, wie Hermann Krings schreibt, die transzendentalphilosophische<sup>345</sup> und meint damit, dass Schelling die Freiheit des Menschen aus der logogenetischen Abstraktion Gottes konstruiert. Selbstbestimmung, Selbstbehauptung und schließlich die Möglichkeit, sich zum Guten oder Bösen als handelndes Wesen zu entscheiden, sind eine Konsequenz, die ihre Ursache in Gott haben. Der Mensch ist in seiner Wirklichkeit daher weder das Erste noch das Allgemeine, sondern eine Folge davon. Das Erste und Allgemeine in Schellings Philosophie ist das Absolute, oder Gott. Dieser Ausgangspunkt ist notwendige Voraussetzung in seinem System,<sup>346</sup> letzte und erste Einheit. Schelling denkt Gott ferner nicht als die Eine Substanz im Sinne Spinozas. Für ihn ist Gott „nicht ein Gott der Toten, sondern der Lebendigen“<sup>347</sup>. Schelling begreift Gott als Freiheit, die jedoch nicht als absolute Wahlfreiheit oder objektive Allmacht zu lesen ist. Vielmehr handelt es sich bei der Freiheit Gottes um „Existenz“, dass heißt um einen Akt oder eine Tat des freien Heraustreten aus sich.<sup>348</sup> Die Allmacht Gottes besteht darin, wenn man so will, sich zu offenbaren, Gott ist causa sui, ist Tat und Freiheit, die sich selbst zu sich selbst macht.<sup>349</sup>

Daher schreibt Schelling über die Dinge, über den Menschen, dass diese eine „Selbstoffenbarung Gottes“<sup>350</sup> darstellen. Zum Verständnis des letzten Gedankens muss auf den von Schelling in diesem Zusammenhang gebrauchten Begriff des „Grundes“ eingegangen werden, der für seine Argumentation zur Existenz Gottes

---

<sup>345</sup> Vgl. KRINGS, HERMANN, Von der Freiheit Gottes, in: Höffe, Otfried und Annemarie Pieper. (Hrsg.), Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Berlin 1995, S. 178.

<sup>346</sup> Vgl. KNATZ, Der Grund der Freiheit, in: Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Bd.5, Stuttgart-Bad Cannstadt 1996, S. 290.

<sup>347</sup> F. W. J. SCHELLING, Freiheitsschrift, S. 143. Schelling führt dazu weiter aus: „Es ist nicht einzusehen, wie das vollkommenste Wesen auch an der möglich vollkommensten Maschine seine Lust fände. Wie man auch die Art der Folge der Wesen aus Gott sich denken möge, nie kann sie eine mechanische sein, kein bloßes Bewirken oder Hinstellen.“

<sup>348</sup> Vgl. KRINGS, Von der Freiheit Gottes, in: Höffe, Otfried und Annemarie Pieper. (Hrsg.), Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Berlin 1995, S. 180.

<sup>349</sup> Vgl. JACOBS, Schelling lesen, S. 105.

<sup>350</sup> F. W. J. SCHELLING, Freiheitsschrift, S. 142.

relevant ist. Schelling weicht mit seinem Begriffsverständnis von der traditionellen deutschen Schule des 18. Jahrhunderts ab. Er benutzt den Begriff „Grund“ nicht im üblichen Sprachgebrauch im Sinne von Begründen, beispielsweise wenn von einem Handlungs- oder Erkenntnisgrund die Rede ist. Schelling knüpft stattdessen an die germanische Wortbedeutung, die den Grund mit „Tiefe“ und „Ende“ gleichsetzt, sowie an die aristotelische Metaphysik an, wonach der Grund „das Erste, woraus anderes hervorgeht“<sup>351</sup> ist. Bei Schelling ist im Begriff der Existenz das ex quo, aus welchem der Actus des Hervortretens erfolgt und mithin ihm zugrunde liegt, immer schon mitgedacht. Für Schelling ist dies der „Grund“.<sup>352</sup> Der Begriff zielt nicht auf eine metaphysische, ontologische oder logische Bedeutung ab, sondern ist in einem transzendentalen Sinne zu verstehen, und zwar insofern, als durch ihn die Bedingung der Möglichkeit des Heraustretens, das „woraus“ gedacht wird.<sup>353</sup>

Die Wirklichkeit der Existenz hat keine Bedingung; sie ist die Freiheit Gottes. Schelling definiert den Grund als die Basis des Existierenden<sup>354</sup>, als bleibende Basis.<sup>355</sup> Diese wiederum kann Krings zufolge als Energie gesehen werden, nicht als ein Substrat, sondern als „Drang“, als eine „Sehnsucht“<sup>356</sup>. Somit ist der Grund in Schellings Augen nichts anderes als der „Grund von Existenz“<sup>357</sup>, der „Grund seiner [Gottes] Existenz“. Der Grund ist in Gott und bleibt in Gott, sofern Gott existiert. Ohne ihn könnte eine Existenz Gottes nur als leerer Begriff gedacht werden. Und andersherum ist die Existenz immer ein Heraustreten aus dem Grund. Aber welche Qualität hat dieses Heraustreten und damit das „Existieren“? Schelling bezeichnet diese Frage selbst als eine der wichtigsten Fragen seiner Untersuchung. „Gott ist bis jetzt bloß betrachtet worden als sich selbst offenbarendes Wesen.“<sup>358</sup> Es geht aber nunmehr darum, in Erfahrung zu bringen, ob die Offenbarung Gottes „mit blinder oder bewußtloser That“ erfolgt? Der entscheidende Schritt, der Schelling über seine

<sup>351</sup> ARISTOTELES, *Metaphysik*, Griechisch-deutsch. Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz. Mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl. Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Christ. Hamburg 2001, V1, 1013a 17 ff.

<sup>352</sup> STEDEROTH, *Abgründige Freiheit und die Notwendigkeit des Bösen. Eine Auseinandersetzung mit Schellings Freiheitsschrift*, in: *Schellings Denken der Freiheit*, hrsg. von Heinz Paetzold und Helmut Schneider, Kassel 2010, S. 82ff.

<sup>353</sup> Vgl. KRINGS, *Von der Freiheit Gottes*, in: Höffe, Otfried und Annemarie Pieper. (Hrsg.), *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin 1995, S. 180.

<sup>354</sup> Vgl. KNATZ, *Der Grund der Freiheit*, in: *Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992*, Bd.5, Stuttgart-Bad Cannstadt 1996, S. 289.

<sup>355</sup> Schelling hebt dies öfter hervor, dass der Grund „bleibt“ („weil immer ein Grund seyn muss“); F. W. J. SCHELLING, *Freiheitsschrift*, Vgl. S. 156.

<sup>356</sup> KRINGS, *Von der Freiheit Gottes*, in: Höffe, Otfried und Annemarie Pieper. (Hrsg.), *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Berlin 1995, S. 180.

<sup>357</sup> F. W. J. SCHELLING, *Freiheitsschrift*, S. 167, Vgl. auch S. 153.

<sup>358</sup> Ebd., S.187 (394).



Überlegungen zur Naturphilosophie und zum Identitätssystem hinausführen wird, besteht darin, dass der Autor die Offenbarung nicht mehr als naturale Evolution einer absoluten Produktivität versteht, sondern als „Handlung und That“. Schelling betont, dass „zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung“ gedacht werden müssen : der Wille des Grundes und der Wille der Liebe. „Die aus ihm folgende Offenbarung ist Handlung und That.“<sup>359</sup> Schelling wählt also für seine Theorie der Selbstoffenbarung Gottes einen ganz besonderen Zugang.

Um den Menschen in seinem Wesen, die Vorgänge in der Welt in ihren verschiedenen Facetten vollständig begreifen zu können, konstruiert Schelling ein Argument, das Gott nicht als System, nicht als ein abstraktes Unerreichbares zu fassen versucht, sondern das Gott in Einklang mit seinem Naturverständnis bringen möchte. In der Freiheitsschrift schreibt Schelling dazu: „In dem göttlichen Verstande ist ein System, aber Gott ist kein System, sondern ein Leben.“<sup>360</sup> Dass Schelling hier ausgerechnet von „Leben“ spricht, verwundert nicht. Hinter diesem Ausdruck verbirgt sich seine Vorstellung von der Natur und vom Leben als Organismus, nach dem der Teil um des Ganzen, das Ganze um des Teiles willen existiert. Gott und Mensch, das Naturganze sind keine autonomen Entitäten, sind nicht losgelöst voneinander zu betrachten.

Gott und Mensch, die Natur sind eng miteinander verwoben und bilden ein gemeinsames lebendiges Gebilde. In jedem noch so winzigen Naturobjekt „liegt der Keim eines Universums“<sup>361</sup>. Dieses in Anlehnung an Kant bereits in den „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ aus dem Jahr 1797 vorgetragene Naturkonzept klammert Schellings zweite These ein, wonach die Schöpfung zu Gott zu zählen ist. Diese Zugehörigkeit fußt auf der Annahme, dass diese in einem System der Freiheit einerseits nur als freie, andererseits als in der ursprünglich freien Tat begründet gedacht wird.<sup>362</sup>

Diese ursprüngliche freie Tat ist Offenbarung oder Schöpfung. „Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine Tat. Es gibt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz, und alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes; nicht nach der abstrakten Notwendigkeit, die wir im Handeln ertragen würden, geschweige Gott.“<sup>363</sup>

---

<sup>359</sup> F. W. J. SCHELLING, Freiheitsschrift, S.188 (395). Vgl. auch: Vgl. JACOBS, Schelling lesen, S. 105.

<sup>360</sup> Ebd., (399).

<sup>361</sup> SW I, 3, 291.

<sup>362</sup> Vgl. JACOBS, Schelling lesen, S. 105.

<sup>363</sup> F. W. J. SCHELLING, Freiheitsschrift, S.188 (396).

Wenn Schelling Gott als Tat versteht, dann ist diese Tat nicht willkürlich noch notwendig gemeint, und drückt sich in allen Dingen, in allen Aktivitäten und Entscheidungen des Menschen aus. Jacobs nimmt zurecht daher den Gedanken von Horst Fuhrmanns auf, dass Schelling den Begriff der Tat durchaus als Geschehen oder Geschichte verstanden wissen wollte. Fuhrmanns schreibt: „Die Dimension der Geschichte bestimmt jetzt alles.“<sup>364</sup>

Schelling beantwortet hiermit gleichsam seine im „System des transzendentalen Idealismus“ aufgeworfene Frage: „Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis von dem Daseyn Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann. Es kommt alles darauf an, daß man jene Alternative einsehe. Ist Gott, d. h. ist die objektive Welt eine vollkommene Darstellung Gottes, oder was dasselbe ist, des vollständigen Zusammentreffens des Freien mit dem Bewußtlosen [...] Oder ist sie [die Welt] etwa wirklich eine vollständige Offenbarung Gottes?“<sup>365</sup> Mit dem Wissen aus der Freiheitsschrift ist diese Frage zu bejahen. Schelling gelingt also in seiner Abhandlung das Zusammendenken von Freiheit, Mensch und Gott.

Die übergeordnete Klammer, die er hierfür wählt, ist die Offenbarung. Selbstbestimmung, Selbstbehauptung und das Vermögen, sich zum Guten wie zum Bösen zu entscheiden sind Ausdruck der göttlichen Offenbarung. Der Mensch hat die Möglichkeit, sich zum Licht zu wenden und sich in Geist zu verklären, was sein göttliches Wesen bedeutet. Er kann sich aber genauso gut, und zwar aufgrund seiner kreatürlichen Herkunft, aufgrund seiner individuellen Anlagen, von Gott abwenden. Diese Freiheit hat ihren Ursprung in Gott; und in jeder Entwicklung, jedem „Werden“ ist Gott mitzudenken und zwar als selbstoffenbarte freie Tat. „Weil Gott ein Leben ist, nicht bloß ein Sein. Alles Leben aber hat ein Schicksal und ist dem Leiden und Werden untertan. Auch diesem also hat sich Gott freiwillig unterworfen.“<sup>366</sup>

#### **4.2.4 Die Freiheit des Einzelnen gegenüber dem Staat**

Vor dem Hintergrund der zusammengetragenen Ergebnisse aus den letzten Kapiteln wird eines deutlich: Schelling widmet sich in einer bemerkenswerten Akribie um eine

---

<sup>364</sup> FUHRMANS, HORST, Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus, Düsseldorf 1954, 301. Vgl. JACOBS, Schelling lesen, S. 107.

<sup>365</sup> SW I, 3, 603.

<sup>366</sup> F. W. J. SCHELLING, Freiheitsschrift, S.196.

vernünftige Analyse, ja umfassende Erklärung der menschlichen Freiheit. Er tut dies unter Berücksichtigung der begrifflichen Komplexität und leitet ein Fundament an theoretischen Bedingungen und Voraussetzungen für jenes zentrale Vermögen her. Motiviert von der Idee, ein System zu begründen, in dem die einzelnen Teile mit dem Ganzen logisch verbunden sind, spielen menschliche Selbstbestimmung und Selbstbehauptung, die Fähigkeit, sich zum Guten wie zum Bösen zu entwickeln, eine gleiche Rolle wie die Existenz Gottes. Für die weiteren Überlegungen ist nunmehr von Interesse, wie Schelling den Begriff der Freiheit insbesondere in praktischen und dass heißt gegenüber politischen Fragestellungen herausarbeitet.

In den Stuttgarter Privatvorlesungen, wie oben bereits ausgeführt, behandelt Schelling das Thema Freiheit in der Auseinandersetzung mit seinem Staats- und Rechtsverständnis. Freiheit wird dabei als entscheidender Baustein für die Gesellschaft gewertet, den der Staat mit seinen Instrumentarien, mit seinen Verfassungsorganen zu schützen hat. Andererseits kann der Staat die Freiheit für seine Bürger nicht erzwingen, sondern ist darauf angewiesen, dass sich die Bürger ihrer Freiheit ermächtigen.<sup>367</sup>

Denn Freiheit ist für Schelling das höchste Gut. Und weil dies so ist, fragt Schelling außerdem, wie die Freiheit des Einzelnen, interpretiert als Selbstbestimmung und Selbstbehauptung, in Einklang mit dem Staat, mit einem gesetzlichen Überbau zu bringen ist. Welche Voraussetzungen sind vonnöten, damit Freiheit für den Einzelnen gewährleistet werden kann. Was muss hierfür getan werden? Schelling drückt dieses Problem so aus: „da jene nach außen gehende Thätigkeit (der Trieb), wie nun auch das Ich sich selbst bestimme, ob das Objektive in sich durch das Subjektive, oder das Subjektive durch das Objektive, auf jeden Fall das einzige Vehikel ist, durch welches von dem Ich aus etwas in die Außenwelt gelangen kann, so kann auch durch die Selbstbestimmung jener Trieb nicht aufgehoben werden. Es fragt sich also, in welches Verhältnis durch Sittengesetz der nach außen gehende Trieb zu der ideellen, bloß auf das reine Selbstbestimmen gerichteten, Thätigkeit gesetzt sey.“<sup>368</sup> Schelling gibt auf diese Frage eine interessante Antwort: Damit der einzelne Staat die Freiheit seiner Bürger sichern kann, muss er zunächst dafür sorgen, dass seine eigene Existenz von anderen Staaten nicht bedroht wird. Schelling schwebt an dieser Stelle die sehr moderne Idee eines übergeordneten supranationalen Verbunds vor, der den Frieden unter den Nationen über

---

<sup>367</sup> Vgl. SW I, 3, 582.

<sup>368</sup> SW I, 3, 581.

Vertragsbeziehungen festsetzt. Schelling konstatiert zur Begründung seines Vorschlags im Vorfeld: „Die höchste Verwicklung entsteht durch die Collision der Staaten untereinander, und das höchste Phänomen der nicht gefundenen und nicht zu findenden Einheit ist der Krieg.“<sup>369</sup> Schelling verfasst diese Zeilen 1810.

Mehrmals ist er zu diesem Zeitpunkt bereits Zeuge gewesen, wie Staaten gegen einander statt friedlicher Lösungsschritte ihre Interessen allein über militärische Interventionen durchsetzen. Der Ausbruch eines Krieges stellt daher für Schelling die größte Bedrohung für die Freiheit des Staates und schließlich für die Freiheit seiner Bürger dar, da die „Menschen ganz in das Verhältnis von Naturwesen gegeneinander“ treten. Es ist anzunehmen, dass Schelling die politischen Entwicklungen seiner Zeit als ausgesprochen unbeständig, fragil und wechselhaft wahrgenommen haben muss. So schreibt er in seiner Publikation zum „System des transzendentalen Idealismus: „Es lässt sich also erwarten, daß vorerst bloß temporäre Verfassungen entstehen, welche alle den Keim ihres Untergangs in sich tragen, und weil sie ursprünglich nicht durch Vernunft, sondern durch den Zwang der Umstände gestiftet sind, früher oder später sich auflösen werden, da es natürlich ist, daß ein Volk unter dem Drang der Umstände manche Rechte erst aufgibt, die es nicht auf ewig veräußern kann, und die es früher oder später zurückfordert, wo denn der Umsturz der Verfassung unvermeidlich, und um so gewisser ist, je vollkommener sie in formeller Rücksicht seyn mag, weil, wenn dies der Fall ist, die machthabende Gewalt jene Rechte gewiß nicht freiwillig zurückgibt, welches schon eine innere Schwäche der Verfassung beweisen würde.“<sup>370</sup>

Wenn Schelling nun aber dies als Situationsbeschreibung ausgibt, so scheint es, dass in seinen Augen jedwede Versuche einer sinnvollen Konstruktion von Verfassungen vergebens sind und scheitern müssen. Doch Schelling belässt es nicht bei seiner negativen Analyse und gibt etwas später im Text seinen Lösungsansatz bekannt, der gedanklich an Kants Überlegungen zum „Ewigen Frieden“<sup>371</sup> erinnert: „Es ist also an kein sicheres Bestehen auch nur einer einzelnen, wenn schon der Idee nach

---

<sup>369</sup> SW 1, 7, 462.

<sup>370</sup> SW , 3, 585.

<sup>371</sup> Kant bemerkt, dass es Frieden zwischen den einzelnen Staaten nur unter der Prämisse geben könne, dass diese in einen „Friedensbund“ eintreten. Er schreibt: „Trotzdem aber bleibt bestehen, daß die Vernunft vom Throne der höchsten, moralisch gesetzgebenden Gewalt herab den Krieg als Rechtsgang schlechterdings verdammt, und den Friedenszustand zur unmittelbaren Pflicht macht. Ein solcher Zustand kann aber ohne einen Vertrag der Völker untereinander weder gestiftet noch gesichert werden. Es muß also ein Bund von besonderer Art sein, den man den Friedensbund nennen kann. Zum Unterschied vom Friedensvertrag, der bloß einen Krieg beendet, würde der Friedensbund die Aufgabe haben, alle Kriege auf immer zu endigen.“ (KANT, IMMANUEL, Zum ewigen Frieden, herausgegeben von Susanne Carwin, Wiesbaden 1945, S. 30.)

vollkommenen, Staatsverfassung zu denken, ohne eine über den einzelnen Staat hinausgehende Organisation, eine Föderation aller Staaten, die sich wechselseitig untereinander ihre Verfassung garantiren, welche allgemeine wechselseitige Garantie aber wiederum nicht möglich ist, ehe erstens die Grundsätze der wahren Rechtsverfassung verbreitet sind, so, daß einzelne Staaten nur Ein Interesse haben die Verfassung aller zu erhalten, und ehe zweitens diese Staaten sich ebenso wieder Einem gemeinschaftlichen Gesetz unterwerfen, wie zuvor die Individuen, indem sie den einzelnen Staat bildeten, gethan haben, so daß die einzelnen Staaten nun wiederum zu einem Staat der Staaten gehören, und für die Streitigkeiten der Völker untereinander ein allgemeiner Völkeraropag, zusammengesetzt aus Mitgliedern aller cultivierten Nationen, existiert, welchem gegen jedes einzelne rebellische Staatsindividuum die Macht aller übrigen zu Gebot steht.“<sup>372</sup>

Schelling greift mit diesen Überlegungen wichtigen politischen Beschlüssen voraus, die erst wesentlich später in die Praxis umgesetzt werden sollten. Gemeint ist beispielsweise die Institution des Völkerbundes, dem 1920 32 Mitglieder zur Gründung beitraten und der nach dem Zweiten Weltkrieg in Form der Vereinten Nationen weitergeführt wurde.

Gemeint ist aber auch die Europäische Union, als dessen Wegbereiter man Schelling hier durchaus lesen könnte. Schellings Frage nach der Freiheit des Einzelnen stellt sich also für ihn im Zusammenhang mit der Beziehung des Einzelnen zum Staat. Erst der Staat und wiederum die Staaten untereinander ermöglichen die Freiheit des Einzelnen. Damit abstrahiert Schelling die konkrete Freiheit auf ein komplexes Regelwerk, das mehrere Bedingungen voraussetzt: Die Staaten müssen sich jeweils eine Verfassung geben, die einerseits vom Volk getragen wird, andererseits Grundlage ist, um eine übergeordnete bindende Staatenstruktur entstehen zu lassen, die das Vertrauen aller beteiligten Mitglieder genießt.

So weitsichtig und modern Schellings Überlegungen klingen, so nüchtern bilanziert derselbe Autor auch die Realisierung dieser seiner Ideen: „Wie nun eine solche allgemeine, auch über die einzelnen Staaten wieder sich verbreitende Rechtsverfassung, durch welche diese aus dem Naturstand, in welchem sie bis dahin gegeneinander standen, heraustreten, durch Freiheit zu realisieren sey, welche eben in dem wechselseitigen Verhältnis der Staaten ihr verwegenes und uneingeschränktes Spiel treibt, dies ist schlechthin nicht zu begreifen.“<sup>373</sup> Schellings

---

<sup>372</sup> SW I, 3, 587.

<sup>373</sup> SW I, 3 587.

Bedenken rühren aus seiner Überzeugung her, dass der Staat weder die erforderliche Respektabilität noch notwendige Funktionstüchtigkeit besitzt, um seinen Vorstellungen eines „Völkerapag“ Rechnung zu tragen. Mit einer auffällig pessimistischen Perspektive eröffnet Schelling Jahre später, dass der Staat jede Menge „Laster“, „Armuth“ und das „Böse in großen Massen“<sup>374</sup> erzeugt. Wie also kann ein Staat, der seinen Bürgern vor allem Unheil bringt, Freiheit und Sicherheit garantieren, ja geschweige in ein friedliches Bündnissystem mit anderen Staaten eintreten?

Was in den zitierten Textpassagen auffällt, ist der eklatante Unterschied zwischen Schellings eigenen Vorstellungen zum Staat und der Wirklichkeit der Staaten, so wie er sie wahrnimmt. Mit dem Wissen um die Unbeständigkeit der ihn umgebenden politischen Verhältnisse formuliert er trotzdem Ideale, die er der Wirklichkeit gegenüber stellt. Schelling begnügt sich nicht mit einer simplen Konstruktion der Missstände und Fehler des Systems, sondern bemüht sich um eine ernste Problemlösung. Anders lassen sich seine Worte dann auch nicht lesen, als er im „System des transzendentalen Idealismus“ schreibt: „Das Entstehen der allgemeinen Rechtsverfassung darf nicht dem bloßen Zufall überlassen seyn.“<sup>375</sup> Das Thema der Begründung eines vernünftigen Staates mit einer akzeptierten Rechtsverfassung, die jedem Bürger Freiheit ermöglicht, ist für Schelling viel zu wichtig, als dass man sie vernachlässigen könnte.

### **4.3 Zweites antipolitisches Prinzip: Der Begriff der Person**

#### **4.3.1 Die Persönlichkeit gehört zernichtet - Erste Grundzüge von Schellings Philosophie der Person**

Neben dem Begriff der Freiheit ist es vor allem auch der Begriff der Person oder Persönlichkeit, der zum Verständnis der Schellingschen Antipolitik beiträgt. Der Begriff der Person oder Persönlichkeit ist in der Schelling-Forschung bislang nur vereinzelt und thematisch zumeist im engen Zusammenhang mit dem Begriff der Individualität untersucht worden.<sup>376</sup> Monographien lassen sich dementsprechend nur

---

<sup>374</sup> SW I, 7, 462.

<sup>375</sup> SW I, 3, 587.

<sup>376</sup> Da Schelling mal von „Person“, mal von „Persönlichkeit“ spricht, werden beide Begriffe nachfolgend nicht separat analysiert. Es wird davon ausgegangen, dass erstens die Zuschreibung von Persönlichkeit auf eine Person als Individuum referiert und zweitens Persönlichkeit der Einfachheit halber die Summe der individuellen Merkmale der Person darstellt. Die philosophische Debatte zur Frage nach dem Wesen von Persönlichkeit und Person ist dabei wesentlich differenzierter, als hier

wenige anführen wie zum Beispiel die sehr gut recherchierte Dissertation von Rie Shiebuya<sup>377</sup> oder die umfangreiche Studie zur nachidealistischen Schellingrezeption von Anatol Schneider<sup>378</sup>. Buchheim und Hermann leiten ihre Studie mit der

---

aufgrund der Größe und des Umfangs des derzeitigen Forschungsstandes dargestellt werden kann. MICHAEL QUANTE kommt bspw. in seiner Analyse zu dem Ergebnis, dass der Begriff der Person am besten als ein Bündelbegriff zu begreifen ist, der eine offene Liste von konstitutiven Kriterien für Personalität enthält. Für Quante spielen hier insbesondere semantische und epistemische, weniger ontologische oder anthropologische Betrachtungsschwerpunkte eine Rolle. (Vgl. Ders., *Person*, Berlin 2007, S. 33f.) Auf die Schwierigkeit einer praktikablen Definition verweist EMMANUEL HOUSSET. Ihm zufolge kann man sich zurecht fragen, ob nicht jeder Versuch der Erklärung der Person zum Scheitern verurteilt ist. „Zwischen der Formalisierung und Verdeutlichung der Person geht die Bedeutung einer singulären und unmitteilbaren Existenz jeweils verloren.“ (Vgl. Ders., *Die undefinierbare Person: Boethius und Thomas von Aquin*, in: *Der Mensch und die Person*, hrsg. von Francois-Xavier Puttalaz und Bernhard N. Schumacher, Darmstadt 2008, S. 97.) Denn, so führt Housset weiter aus, als Erkennender erkenne ich mich nicht, weil bereits die Spaltung zwischen dem transzendentalen und dem empirischen Ich, zwischen einem Objekt-Ich und Subjekt-Ich unmöglich einen plausiblen Personenbegriff konstruieren lässt. Einen sehr aufschlussreichen und detaillierten Beitrag liefert DIETER STURMA mit seiner Habilitationsschrift. Dem Autor ist Recht zu geben, dass sich die Frage nach dem Personenbegriff nicht auf eine verkürzte kanonische Antwort zurückführen lässt. Dementsprechend sorgsam untersucht Sturma die verschiedenen Teilaspekte und Problemstellungen, die sich in der Auseinandersetzung mit dem Begriff ergeben. Sein Fazit: „Der Begriff der Person ragt in viele Bedeutungskontexte hinein. Er tritt als Grundbestimmung der theoretischen und praktischen Philosophie sowie als zentraler Begriff alltäglicher und philosophischer Verständigungsverhältnisse auf. Er steht dabei im weitesten Sinne für den letzten Bezugspunkt theoretischer Erklärungsmodelle und praktischer Anerkennungsmodelle im sozialen Raum. Aufgrund dieser referentiellen Festlegung muß in der Philosophie der Person mit der Reduktionsproblematik der Anfang gemacht werden. Nur dann kann von einem Individuum gesagt werden, daß es sein Leben als Person führt, wenn es auf selbstbestimmte Weise seinen Abstand zu den Gegebenheiten und Kontexten seines Lebens wahren kann.“ (Ders., *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1997, S. 348f.) Die Frage nach dem Wert von Individualität beim Menschen beantwortet ALEXIS CARREL. So schreibt er: „Die Individualität ist [...] ein grundlegender Teil des Menschen. Sie ist nicht eine bloße beliebige Ausdrucksform des Organismus, sondern sie durchdringt das gesamte Wesen und macht aus dem betreffenden Ich ein einmaliges Ereignis in der Geschichte der Welt. Sie drückt dem gesamten Körper und Bewusstsein ihren Stempel auf [...]“. (Ders., *Der Mensch. Das unbekannte Wesen*, Stuttgart 1950, S. 315f. SPAEMANN hingegen greift in seinem Aufsatz auf Harry Frankfurt zurück, der einmal das Wesen der Person dadurch bestimmt hat, dass diese sich zu sich selbst verhalten könne, also zu ihrem Charakter, ihren Begierden und Wünschen. Personen können froh sein oder bedauern, dass sie sind, wie sie sind. „Person“ bezeichnet kein Ding und ist kein „sortaler Ausdruck“, also bezieht sich nicht auf eine Sorte von Dingen. (Vgl. Ders. *Über das Identifizieren von Personen*, in: *Identität. Leiblichkeit. Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*, hrsg. von Annette Barkhaus, Matthias Meyer, Neil Roughly und Donatur Thüurnau, Frankfurt/ Main 1999, S.222f.) Vgl. ebenfalls: ROBR, KLAUS, *Und weil der Mensch Person ist. Person-Begriff und Personalismus im Zeitalter (Welt-) Krisen*, Essen 2003. RAGER, GÜNTER, (Hrsg.), *Beginn, Personalität und Würde des Menschen*, München 1997. BRAND, CORDULA, *Personale Identität oder menschliche Persistenz. Ein naturalistisches Kriterium*, Paderborn 2010. KOBUSCH, THEO, *Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild*, Freiburg, Basel, Wien 1993.

<sup>377</sup> Vgl. SHIEBUYA, RIE, *Individualität und Selbstbildung. Schellings Weg zur Selbstbildung der Persönlichkeit (1801-1810)*, Paderborn 2005.

<sup>378</sup> Vgl. SCHNEIDER, ANATOL, *Personalität und Wirklichkeit. Nachidealistische Schellingrezeption bei Immanuel Hermann Fichte und Christian Hermann Weiße*, Würzburg 2001. Aus der neueren Forschung vgl. auch folgende Arbeiten: ZANTWILJIK, TEMILO VAN, *Pan-Personalismus. Schellings transzendente Hermeneutik der menschlichen Freiheit*, Stuttgart-Bad Cannstadt 2000; FOLKERS, HORST, *Zum Begriff des Individuums in der Identitätsphilosophie Schellings*, in: Hans Michael Baumgartner und Wilhelm G. Jacobs (Hrsg.), *Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989*, Stuttgart-Bad Cannstadt 1993, S. 403-409; BUCHHEIM, THOMAS und HERMANNI, FREDRICH (Hrsg.), *Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde. Schellings Philosophie der Personalität*, Berlin 2004.

Bemerkung ein, dass kein Philosoph der klassischen deutschen Philosophie von Kant bis Schopenhauer über das spezifische Sein und die interne Struktur personaler Existenz so gründlich nachgedacht hätte wie Schelling.<sup>379</sup> Tatsächlich gelingt es Schelling, das Problem der Person über verschiedene Teilaspekte wie „Ich“, „Natur“, der „Identität“, des „selbstbewussten Geistes“, der „Handlung“ und „Sittlichkeit“ und im Rahmen der spekulativen Philosophie über den Begriff des „Absoluten“ oder „Gottes“ zu behandeln. Gleichwohl hatte Schelling in seinen philosophischen Anfängen dem Begriff der Persönlichkeit keineswegs eine zentrale Stellung eingeräumt. Sowohl in seiner 1795 verfassten Schrift „Vom Ich als Prinzip der Philosophie“ als auch in Briefen an Hegel will Schelling den Begriff der Person überwunden wissen, da dieser mit seinen Vorstellungen von der Unendlichkeit und von Gott nicht zusammenzupassen scheint. Er schreibt an Hegel: „Auch für uns sind die orthodoxen Begriffe von Gott nichts mehr. [...] / [...] Persönlichkeit entsteht durch Einheit des Bewußtseyns. Bewußtseyn aber ist nicht ohne Objekt möglich, für Gott aber d. h. für das absolute Ich, giebt es gar kein Objekt, denn dadurch hörte es auf, absolut zu seyn – mithin giebt es keinen persönlichen Gott und unser höchstes Bestreben ist die Zerstörung unsrer Persönlichkeit [...]“ (AAIII, 1, 22.; BuD, II, 65 f.) Nicht anders und vom Wortlaut fast identisch drückt sich Schelling in seiner Abhandlung aus: „Im endlichen Ich ist Einheit des Bewußtseyns, d. h. Persönlichkeit. Das unendliche Ich aber kennt gar keine Object, also auch kein Bewußtseyn und keine Einheit des Bewußtseyns, Persönlichkeit. Mithin kann das letzte Ziel alles Strebens auch als Erweiterung der Persönlichkeit zur Unendlichkeit, d. h. als Zernichtung derselben vorgestellt werden.“<sup>380</sup>

Schelling bewegt sich mit diesen Vorstellungen nah bei Fichte, der sich in seiner Schrift „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung“ gegen diejenigen wendet, die „ein besonderes Wesen [...] als die Ursache jener moralischen Weltordnung“<sup>381</sup> vermuten. Ein solches Wesen solle ihrer Ansicht nach „Persönlichkeit und Bewußtseyn“ haben, was jedoch nur bei einem endlichen Wesen möglich sei. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beteiligung jenes Prädicats zu einem Endlichen, zu einem Wesen eures gleichen, und ihr habt nicht, wie ihr wolltet,

---

<sup>379</sup> Vgl. BUCHHEIM, HERMANNI (Hrsg.), *Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde*, S. 8.

<sup>380</sup> F. W. J. SCHELLING, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* (1795), SW I, 200.

<sup>381</sup> FICHTE, JOHANN GOTTLIEB, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, I, 5, 355; *Werke*, V, 187.



Gott gedacht, sondern nur euch selbst im Denken vervielfältigt“<sup>382</sup> Die Botschaft, die Schelling hier also formuliert, hat einen stark praktischen Bezug und fordert im Kern die Aufhebung der Persönlichkeit und des persönlichen Bewusstseins.<sup>383</sup> Denn je weniger die Person oder die Persönlichkeit im Vordergrund stehen, desto größer die Wahrscheinlichkeit, dass die Erkenntnis des Wahren und Unendlichen befördert werden können. Dabei verstehen Schelling wie Fichte Persönlichkeit als etwas, was einem endlichen Wesen zukommt und schließlich nicht Gott zugeschrieben werden kann.<sup>384</sup> Noch in der „Freiheitsschrift“ kann sich Schelling nicht ganz von Fichtes philosophischem Einfluss lösen. Er wirft Fichte zu Beginn seiner Arbeit vor, dass „die Basis aller Realität, aller Erkenntnis [...] die persönliche Freiheit“<sup>385</sup> sei. Das „Herrlichste in der Menschennatur“ sei jedoch nicht die Persönlichkeit, sondern das, „was wir die Ursprünglichkeit oder Originalität nennen“<sup>386</sup> Selbst in späteren Werken schreibt Schelling über die Persönlichkeit, dass über diese hinausgedacht werden müsse.<sup>387</sup>

Trotz dieser einzelnen Bemerkungen setzt bei Schelling mit der „Freiheitsschrift“ eine neue Wendung in der Bestimmung des Persönlichkeitsbegriffs ein. Als Anlass hierfür können vermutlich verschiedene Gründe herangezogen werden. Sinnvoll scheint jedoch Shiebuyas These, dass sich Schelling durch die Auseinandersetzung und Rezensionsarbeit mit Niethammers pädagogischem Werk „Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unser Zeit“<sup>388</sup> zu einer Verständniskorrektur aufgefordert sah.<sup>389</sup> Niethammers

---

<sup>382</sup> Ebd., I, 5, 355; Werke, V, 187.

<sup>383</sup> Vgl. BUCHHEIM, Grundlinien von Schellings Personenbegriff, in: Ders. und Hermann, Friedrich (Hrsg.), Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde, S. 11.

<sup>384</sup> Vgl. SHIEBUYA, Individualität und Selbstbildung, S. 17.

<sup>385</sup> SW I, 7, 21.

<sup>386</sup> SW I, 7, 133.

<sup>387</sup> So zum Beispiel in der Vorrede zu den „Jahrbüchern der Medicin als Wissenschaft“ (SW I, 7, 133f.). Vgl. auch das „Würzburger System“: Diejenigen, die „nicht nach Unsterblichkeit des Unsterblichen, sondern nach der Unsterblichkeit des Sterblichen“ verlangen, wollen „das Persönliche mit allen Relationen retten, als ob in der Anschauung des Göttlichen zu leben nicht herrlicher“ (SW I, 6, 567).

<sup>388</sup> NIETHAMMER, FRIEDRICH PHILIPP IMMANUEL, Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unser Zeit, Jena 1808. Zur pädagogischen Analyse dieses Werkes empfiehlt sich ERNST HOJER. Vgl. Ders., Die Bildungslehre des F. I. Niethammers. Ein Beitrag zur Geschichte des Neuhumanismus, Frankfurt/ Berlin/ Bonn 1965.

<sup>389</sup> Niethammer (1766-1848), der Begründer des „Philosophischen Journals und Schelling standen seit der Berufung Schellings nach Jena 1798 in enger Verbindung und waren besonders in München eng befreundet. Niethammer wirkte in Jena von 1790 bis 1804, in Würzburg von 1804 bis 1807 und in München ab 1807. Ab 1810 kam es zum Bruch zwischen beiden, unter anderem vermutlich wegen Niethammers Verbindung zu Hegel. Hoyer belegt diesen Umstand mit dem Hinweis auf den Briefwechsel zwischen Niethammer und Hegel und kommt zu dem Fazit, dass deren Beziehung „weit persönlicher und tiefer als zu Schelling“ gewesen sei (Vgl. Ders., Die Bildungslehre des F. I. Niethammer, S. 29ff.). Schaefer berichtet allerdings dass sich die Freundschaft zwischen Schelling und Niethammer, die Würzburg eine kleine Verstimmung erlebt hat, in München erholt habe (SCHAEFER,

neuhumanistisches Erziehungsideal verfolgte das Ziel der Überwindung des Gegensatzes zwischen Tierheit und Vernunft und damit die Emporhebung der Vernunft als wesentliches Moment der Humanität. Schellings Kritik an Niethammer fällt weitestgehend positiv aus, jedoch steht für ihn fest, dass die Vernunft nicht als Ideal der Humanität verklärt werden darf, sondern mit dem Begriff der Persönlichkeit zusammengedacht und diesem sogar untergeordnet werden muss.<sup>390</sup> Denn das Persönliche gilt ihm – und das ist neu – als wesentlicher Bestandteil des Menschen, neben dem ohnehin mit zu berücksichtigenden göttlichen Prinzip, das dem Menschen innewohnt. „Jenes kann man das eigne (natürliche) Theil des Menschen nennen, wodurch er Individuum, persönliches Wesen ist; dieses sein göttliches Theil.“<sup>391</sup>

In seiner Niethammer-Rezeption greift Schelling nun auf eine schon in den „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ entwickelten Theorie von der Genese einzelner Naturstufen zurück, die zumindest erkennen lässt, dass die Erklärung von Persönlichkeit nicht ohne begriffliche Voraussetzungen zu haben ist.<sup>392</sup> Schelling ist daran gelegen, den Nachweis zu erbringen, dass Persönlichkeit mit seinen naturphilosophischen Erkenntnissen in Einklang gebracht werden kann. Demnach finden sich in der Natur verschiedene Grade von Bewusstsein, die von niedrig bis hoch differenziert werden können.

Den höchsten Grad von Bewusstsein erreicht der Mensch. Dieser allein ist dazu befähigt, auf höheren Ebenen geistig tätig zu sein. Allgemein muss Bewusstsein als Produkt eines langen Naturprozesses verstanden werden, dem verschiedene Vorstufen vorausgegangen sind. Solche Vorstufen des noch nicht vollständig Bewussten sind schließlich Teil des Menschen selbst. Sie gehören nur nicht zum Idealen, sondern zum Realen im Menschen, oder in den Begriffen der „Stuttgarter Privatvorlesungen“ formuliert, nicht zum höheren, sondern niederen Selbst.<sup>393</sup> Bewusstsein von sich Selbst hingegen ist eine Eigenschaft, eine Fähigkeit die Schelling als erstes Prinzip des Wissens überhaupt definiert und die wiederum entscheidend für die Selbstbildung der Persönlichkeit anzusehen ist.

---

WILHELM LUDWIG, Schellings Bildungsideal und dessen Einfluss auf die zeitgenössische Pädagogik in Bayern, Diss., Bonn 1922, S. 113f. Durch die Briefe von Niethammer sowie von Friedrich Thiersch führt er den Beweis an, dass Niethammer 1827 unter den Zuhörern der ersten Münchner Vorlesungen Schellings war (Ders., Schellings Bildungsideal und dessen Einfluss auf die zeitgenössische Pädagogik in Bayern, S. 115).

<sup>390</sup> Vgl. SHIEBUYA, Individualität und Selbstbildung, S. 19.

<sup>391</sup> SW I, 7, 458.

<sup>392</sup> In den „Ideen“ heisst es hierzu: man „muß annehmen, es gebe eine Stufenfolge des Lebens in der Natur. Auch in der bloß organisirten Materie sey L e b e n.“ (SW I, 2, 46f.)

<sup>393</sup> Vgl. SHIEBUYA, Individualität und Selbstbildung, S. 19.

#### 4.3.2 Selbstbewusstsein als erstes Prinzip des Wissens

Für Schellings Verständnis von Selbstbewusstsein lassen sich vier wesentliche Punkte herausstellen. Erstens berührt das Selbstbewusstsein einen Bereich, den Schelling als erstes Prinzip des Wissens definiert. Auf die Frage, was das „Letzte in unserem Wissen“ sei, „über das wir nicht hinaus können?“<sup>394</sup>, antwortet Schelling mit dem Begriff des Selbstbewusstseins. Dieses bildet im Menschen den Grund für die Übereinstimmung von Subjekt und Objekt und ermöglicht das Entstehen von Wissen überhaupt.<sup>395</sup> So schreibt Schelling: „Es muß also etwas allgemein Vermittelndes in unserem Wissen geben, was einziger Grund des Wissens ist.“<sup>396</sup> Das Selbstbewusstsein ordnet und strukturiert das individuelle Wissen zu einem einheitlichen Ganzen, einem System.<sup>397</sup> Schelling nimmt an, dass das Selbstbewusstsein als Grund des Wissens das erste Zu-wissende sei, und demnach als das absolute Prinzip des Wissens begriffen werden kann, welches unbezweifelbar für jeden gilt.<sup>398</sup> „Dieses erste Wissen ist für uns nun das Wissen von uns selbst oder das Selbstbewusstsein.“<sup>399</sup>

Zweitens stellt für Schelling das Selbstbewusstsein eine pragmatische und funktionale Eigenschaft dar, eine Leistung und ein Vermögen des Menschen, sich die Welt zu erschließen und sich gleichfalls als Ich zu konstituieren. Schelling übernimmt in diesem Zusammenhang Fichtes Deduktion und demonstriert, dass sich der Satz „Ich=Ich“, in dem das Selbstbewusstsein zu sich kommt, sowohl identisch als auch synthetisch auslegen lässt.<sup>400</sup> Das Ich als Subjekt ist mit dem Ich als Objekt identisch. Dies geschieht in der Weise, als sich das Ich zu einer Identität selbst denkend vollzieht und sich zum Objekt macht. Das Ich ist nichts anderes als dieses sich selbst zum Objekt machende und sich zu einer Einheit setzende. „Das Ich ist gar nicht vor jenem Akt, wodurch das Denken sich selbst zum Objekt wird, es ist also selbst nichts anderes als das sich Objekt werdende Denken und sonach absolut nichts außer

---

<sup>394</sup> SW I, 3, 355.

<sup>395</sup> Vgl. F. W. J. Schelling, System des transzendentalen Idealismus, hrsg. von Walter Schulz, Hamburg 1957, S. 24.

<sup>396</sup> SW I, 3, 353.

<sup>397</sup> Vgl. F. W. J. Schelling, System des transzendentalen Idealismus, S. 24.

<sup>398</sup> Vgl. BLAMAUER, MICHAEL, Subjektivität und ihr Platz in der Natur. Untersuchung zu Schellings Versuch einer naturphilosophischen Grundlegung des Bewusstseins, in: Sánchez de Murillo, José, Thurner Martin (Hrsg.), Ursprünge der Philosophie, Bd. 12, Stuttgart 2006, S. 56f.

<sup>399</sup> SW I, 3, 355.

<sup>400</sup> Vgl. PLESSNER, HELMUT, Das Identitätssystem, in: Frank, Manfred, Kurz, Gerhard (Hrsg.), Materialien zu Schellings Anfängen, Frankfurt/ Main 1975, S. 416 f.

Denken.“<sup>401</sup> Weiter schreibt Schelling: „Das Ich wird nur durch ein Selbsterkennen ein Erkanntes.“<sup>402</sup> Drittens ist Schelling vergleichbar anderer klassischer Vertreter<sup>403</sup> der Überzeugung, dass das Selbstbewusstsein ein unbezweifelbares Faktum ist, das den Kriterien der Unanalysierbarkeit und Irreduzibilität entspricht. Schellings Reaktion auf die Frage, ob Selbstbewusstsein erklärbar ist, d. h. ob es außerhalb seiner noch etwas gibt, von woher es verstanden werden kann, geht in einer negativen Antwort auf: „Selbst, wenn das Objektive willkürlich als das Erste gesetzt wird, wird doch nie über das Selbstbewusstsein hinauskommen. Wir werden alsdann in unseren Erklärungen entweder ins Unendliche zurückgetrieben, vom Begründeten zum Grund, oder wir müssen die Reihe willkürlich abbrechen, dadurch, dass wir ein Absolutes, das von sich selbst die Ursache und die Wirkung – Subjekt und Objekt – ist, [setzen] und da dies ursprünglich nur durch Selbstbewusstsein möglich ist,

---

<sup>401</sup> SW I, 3, 366. Schelling betont allerdings einschränkend, dass das Ich nicht für etwas Äußeres Objekt werden kann, sondern immer nur für sich selbst Objekt wird. „Das Ich ist allerdings Objekt, aber nur für sich selbst, es ist also nicht ursprünglich in der Welt der Objekte, es wird erst zum Objekt dadurch, daß es sich selbst zum Objekt macht, und es wird Objekt nicht für etwas Äußeres, sondern immer für sich selbst.“ (SW I, 3, 367.) Damit zeigt sich, welche Konzeption von Selbstbewusstsein Schelling vorschwebt. Indem sich das Subjekt selbst zum Objekt konstituiert, produziert es ein identisches Wissen, in welchem es sich selbst als Wissendes mit sich selbst als Gewusstes identifiziert. (Vgl. JÜRGENSEN, SVEN, Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings, in: Epistemata: Reihe Philosophie, Bd. 158, □Würzburg 1997, S. 49.)

<sup>402</sup> SW I, 3, 368. Dieser Gedanke wiederum ähnelt einer Argumentationsweise, die in der klassischen Theorie von Selbstbewusstsein in der Gestalt des präreflexiven Ich oft angewendet wird. Dieser zufolge heisst es, dass das Subjekt vor jeder Selbstzuschreibung seiner selbst erschlossen und selbst vertraut sein muss. Doch anders als die Vertreter der klassischen Theorie erklärt Schelling diese Selbstvertrautheit nicht wie beispielsweise Frank mit einer Identifikationsleistung des Verstandes, die bei jeder Selbstzuschreibung einer Eigenschaft Bezug nehmend auf ein präreflexives Ich (Vgl. FRANK, MANFRED, Selbstbewusstsein und Selbsterkenntnis, S. 6.) eintritt, sondern er ist der Meinung, dass Selbstvertrautheit auch ohne eine Bezugnahme stattfinden kann, weil jeder Akt des Denkens gleichfalls ein Wissen über das eigene Sein einschließt. Schelling orientiert sich dabei an Leibniz' Feststellung, dass ich nicht, um wahrzunehmen, auf dieses Wahrnehmen extra reflektieren muss, weil jedes Wahrnehmen ein Wahrnehmen meiner selbst einschließt, ohne dass dazu ein eigener Reflexionsakt notwendig wäre (Vgl. BLAMAUER, Subjektivität und ihr Platz in der Natur, S. 58. Blamauer führt diesen Gedanken weiter aus. Das durch Reflexion mir entstehende „Ich denke“ (das mir die Identität meiner Vorstellungen als je meine anzeigt) setzt den Satz „Ich bin“ voraus. Im „Ich bin“, meint Blamauer, versteht Schelling eine unmittelbare Erschlossenheit des eigenen Seins, die als Voraussetzung jeglicher Selbstzuschreibungen fungiert. Durch das „Ich bin“ wird sich das Subjekt seiner Erlebnisse gewahr.) „Reflektiere ich auf diese Identität des Subjekts in den Vorstellungen, so entsteht mir der Satz: ‚Ich denke‘. Dieses ‚Ich denke‘ ist es, was alle Vorstellungen begleitet und die Kontinuität des Bewusstseins zwischen ihnen unterhält. - Macht man aber von allen Vorstellungen sich frei, um seiner ursprünglich bewusst zu werde, so entsteht nicht – nicht der Satz: ‚Ich denke‘, sondern der Satz: ‚Ich bin‘, welcher ohne Zweifel ein höherer Satz ist“ (SW I, 3, 367.)

<sup>403</sup> Vertreter der so genannten klassischen Theorie wie beispielsweise Descartes interpretieren das Selbstbewusstsein als einen „unhintergehbaren Ausgangspunkt zur Aneignung von Realität“, wonach Selbstbewusstsein „ein Verhältnis des Erkennenden zu sich selbst“ voraussetze und „als Folge davon, zur Realität, das durch andere epistemische Formen nicht zu ersetzen und auch nicht weiter zu analysieren sei.“ (PAUEN, Selbstbewusstsein: Ein metaphysisches Relikt? Philosophische und empirische Befunde zur Konstitution von Subjektivität. In: Newen, Albert, Vogeley, Kai, Selbst und Gehirn, Menschliches Selbstbewusstsein und seine neurobiologischen Grundlagen. Paderborn 2000. S. 101.). Vgl. POTHAST, ULRICH, Über einige Fragen der Selbstbeziehung, in: Philosophische Abhandlungen, Bd. 36, Frankfurt/ Main 1971, S. 18 ff.

dadurch, dass wir wieder ein Selbstbewusstsein als Erstes setzen.“<sup>404</sup> Selbstbewusstsein ist in Schellings Augen ein „letztes Faktum und Horizont des Wissens“<sup>405</sup>. Fragen nach dem Grund des Wissens können folglich nur in die Irre führen und entziehen sich den menschlichen Erkenntnisfähigkeiten. „Nun ist aber ohne Zweifel das, wodurch alles in meinem Wissen bestimmt ist, das Wissen von mir selbst - Da ich mein Wissen nur in sich selbst begründen will, so frage ich nicht weiter nach dem letzten Grund jenes ersten Wissens (des Selbstbewusstseins), der, wenn es einen solchen gibt, notwendig außerhalb des Wissens liegen muss.“<sup>406</sup>

Nicht zuletzt umfasst der Begriff des Selbstbewusstseins viertens das Moment der Freiheit. Das Subjekt wird sich seiner Selbst sowie aller anderen Objekte bewusst, in dem es sich zum Objekt erhebt.<sup>407</sup> Der Unterschied zu allen anderen Objekten liegt aber in der Freiheit seiner Produktion, der zufolge sich das Ich auch nur für sich Objekt werden kann. Das in Freiheit hervorgebrachte Ich ist unbedingt und kann nicht zum Ding-Objekt, zu keiner Sache werden.<sup>408</sup> Das sich als Objekt wissende Subjekt ist das Selbstbewusstsein oder auch Subjekt-Objekt, welches über ein freies Wissen verfügt und sich der Tätigkeit bewusst ist, in der es sich als Objekt produziert. „Das Ich ist reiner Akt, reines Tun. [...] Soll es also Objekt des Wissens werden, so muss dies durch eine vom gemeinen Wissen ganz verschiedene Art zu wissen geschehen. Dieses Wissen muss: ein absolut freies sein, [und] ein Wissen, dessen Objekt nicht von ihm unabhängig ist, also ein Wissen, das zugleich ein Produzieren seines Objektes ist. [Denn] das Ich ist [...] ein sich selbst zum Objekt werdendes Produzieren.“<sup>409</sup>

Schelling führt diesen Vorgang des Produzierens genauer aus und kommt dabei wieder auf den zweiten, oben angesprochenen Punkt zurück, der Idee des Selbstbewusstseins als ein Leistungsvermögen des Menschen. Vom Ich als Objekt verlangt Schelling nämlich, dass es erstens ursprünglich noch jenseits jeder Objektivität sich unendlich hervorbringende Tätigkeit ist und dass es zweitens dieser unendlichen Tätigkeit Grenzen setzt.<sup>410</sup> Dementsprechend kann für Schelling der Grundsatz abgeleitet werden, dass das Ich sich nur seiner selbst bewusst werden, d. h. sich als Objekt begreifen kann, wenn und insofern es eingeschränkt ist. Dazu führt

---

<sup>404</sup> SW I, 3, 356.

<sup>405</sup> BLAMAUER, Subjektivität und ihr Platz in der Natur, S. 57.

<sup>406</sup> SW I, 3, 357.

<sup>407</sup> Vgl. JÜRGENSEN, SVEN, Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings, S. 48 f.

<sup>408</sup> Vgl. SW I, 3, 367, 368.

<sup>409</sup> SW I, 3, 368.

<sup>410</sup> Vgl. SCHULZ, WALTER (Hrsg.), Schelling, Friedrich W. J., System des transzendentalen Idealismus, Hamburg 1957, S. 31.

Schelling passend aus: „Das Ich also, um für sich selbst zu entstehen (um nicht nur Produzierendes, sondern zugleich Produziertes zu sein, wie im Selbstbewusstsein), muss seinem Produzieren Grenzen setzen.“<sup>411</sup> Daraus ergibt sich die Erkenntnis, dass das Schellingsche Ich zwei Tätigkeiten unmittelbar vereint, eine unbegrenzte und eine begrenzende, welche in ihrer Interaktion die Doppelnatur des Ich freilegen, die „Duplizität in der Identität“<sup>412</sup>. Indem das Ich allerdings Grenzen bestimmt und so zur Anschauung seiner selbst kommt, wird es endlich.<sup>413</sup> Diese Endlichkeit steht allerdings im Gegensatz zum ursprünglichen Wesen des Ich, unendlich sich produzierende Tätigkeit zu sein, weshalb das Ich als diese unendliche Tätigkeit seine selbstgesetzte Schranke aufhebt, aber nur, „um sie erneut zu setzen“<sup>414</sup>.

### 4.3.3 Selbstbildung der individuellen Persönlichkeit

Ausgehend vom Selbstbewusstsein als erstes Prinzip des Wissens führt Schelling weitere wichtige Überlegungen auf, die für die Konstituierung der Persönlichkeit beim Menschen wesentlich sind.

So bringt er in seiner „Freiheitsschrift“ den Begriff der Person respektive Persönlichkeit auf die prägnante Formel: „Die Selbstheit als solche ist Geist, oder der Mensch ist Geist als ein selbstisches, besonderes (von Gott geschiedenes) Wesen, welche Verbindung eben die Persönlichkeit ausmacht.“<sup>415</sup> Eine ähnliche Formulierung findet sich in Hegels Nürnberger Schriften 1808: „Der Geist als freies, selbstbewußtes Wesen ist das sich selbst gleiche Ich, das in seiner absolut negativem Beziehung zuerst ausschließendes Ich, einzelnes freies Wesen oder *Person* ist.“<sup>416</sup> Von Persönlichkeit, verstanden als Selbstheit und Geist, kann für Schelling jedoch erst dann die Rede sein, wenn die Individuen in einem empirischen Verhältnis miteinander verknüpft sind. Schelling erklärt diesen Gedanken einige Jahre später in seiner Abhandlung über die „Grundlegung der positiven zur Philosophie“ 1832: „Indessen kann ich Jacobi nicht mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen als durch das Zugeständnis, dass er unter allen am lebhaftesten das Bedürfnis einer *geschichtlichen* Philosophie empfunden hat. Es war in ihm von Jugend auf etwas, das sich gegen ein alle Freiheit der Persönlichkeit ausschließendes System gleichsam empörte. [...]“

---

<sup>411</sup> SW I, 3, 380.

<sup>412</sup> SW I, 393.

<sup>413</sup> Vgl. SCHULZ, Schelling, Friedrich W.J., System des transzendentalen Idealismus, S. 31.

<sup>414</sup> Vgl. Ebd., S. 24. Und: SW I, 3, 384f.

<sup>415</sup> F. W. J. SCHELLING, Freiheitsschrift, S. 159.

<sup>416</sup> HEGEL, Nürnberger und Heidelberger Schriften, (S.59) § 181.

Jacobi suchte aber in der letzten Zeit nicht bloss Frieden mit dem gemeinem Rationalismus zu schließen, auch dem wissenschaftlichen suchte er sich anzunähern dadurch, dass er ‚Vernunft‘ statt ‚Gefühl‘ setzte. Das war vielleicht das schlimmste Geschenk, das er der Philosophie machte [...]. Das äusserst Ungereimte war, dass Gott Persönlichkeit sein sollte und die Vernunft das unmittelbar Gott *Wissende. Mit einem persönlichen Wesen muss ich in einem empirischen Verhältnis* stehen. Ein solches empirisches Verhältnis ist aber von der Vernunft ausgeschlossen, wie überhaupt alles Persönliche. Was die Vernunft unmittelbar erkennt, muss daher, wie sie selbst, frei sein von allem Empirischen und Persönlichen.“<sup>417</sup> Was deutlich wird, ist, dass Schelling Persönlichkeit nicht als etwas Abstraktes behandelt, dessen man auf theoretischem oder metaphysischem Weg habhaft werden kann. Einmal mehr unterstreicht Schelling mit diesem Zitat, dass er das Persönliche als eine konkrete Eigenschaft des Menschen versteht, die ihren Entstehungsort im Austausch zwischen den Individuen und damit im sozialen Gefüge hat.<sup>418</sup>

Erst durch die Beziehung zu Anderen, erst durch das jeweilige Verhältnis, das man zueinander einnimmt, ja überhaupt erst durch das Wahrnehmen des Anderen als ein von-mir-getrenntes-Gegenüber, ist die Selbstbildung der Persönlichkeit möglich.<sup>419</sup>

---

<sup>417</sup> F. W. J. SCHELLING, Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/1833 und SS 1833, hrsg. von H. Fuhmans, Torino 1972, S. 251f.

<sup>418</sup> Vgl. BUCHHEIM, Grundlinien von Schellings Personenbegriff, in: Ders. und Hermanni, Friedrich (Hrsg.), Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde, S. 13.

<sup>419</sup> Sehr treffend in diesem Zusammenhang ist Schellings berühmte Bemerkung in seinem letzten Werk: „Denn Person sucht Person“. (SW XI, 566). In jüngerer Zeit hat VOLKER GERHARDT eine ähnliche Position bezogen. In seiner ausführlichen Analyse über den Begriff der Öffentlichkeit stellt der Autor fest, dass erst im zwischenmenschlichen Raum, in der Öffentlichkeit, ein Bewusstsein darüber entsteht, was eine Person ausmacht, wann man eine Person als Person erkennt. Er verwendet hierfür auch die griffige Kurzbeschreibung der öffentlichen Sphäre als „public spirit“. Gemeint ist der Binnenraum des individuellen Denkens, die Verbindung zwischen den einzelnen Subjekten. Er deutet an, dass die Überlegung einer „Privatsprache“, wie sie WITTGENSTEIN in den Philosophischen Untersuchungen (Vgl. Ders., Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/ Main 1969, PU § 241 ff) entwickelt, ergänzt werden müsste. Gerhardt zufolge hat eine nur auf den Sprecher bezogene Bedeutung einer Aussage keinesfalls Sinn, da niemand Begriffe haben kann, von denen erwartet, dass sie etwas begreifen, das nur ihm gegenwärtig sein kann (Vgl. GERHARDT, VOLKER, Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins, München 2012, S. 150). In Bezug auf das vorliegende konkrete Problem der Konstitution des Personenbegriffes bemerkt Gerhard folglich an: „Der öffentliche Raum ist vielmehr der Spiegel unserer gesamten bewussten Existenz. Er ist in ihm erlangen wir Bilder und Begriffe von unserer Eigenart – als Mensch, als Bürger, als Person und als Individuum. Was wir als privat erfahren und verteidigen, gewinnt seine Substanz und seine Kontur erst im Gegenlicht der anwesenden Anderen.“ (Vgl. Ders., Öffentlichkeit, S. 182.) Auf eine vergleichbare Argumentation stößt man bei KARL R. POPPER und ECCLES, in ihrer detaillierten Studie über das „Ich und sein Gehirn“. Auch sie schlussfolgern, dass die Idee von uns als Person erst ein Bewusstwerden anderer Mitmenschen voraussetzt. Durch Wiederholen und Lernen, Ausprobieren und Beobachten reift im Menschen die Erkenntnis, kein lebloses Ding zu sein. Beide Autoren führen dazu weiter aus: „Es scheint, daß Kinder und vielleicht Primitive ein „animistisches“ oder „hylozoistisches“ Stadium durchleben, in dem sie dazu neigen, einen physikalischen Körper beseelt zu halten, für eine Person – bis diese Theorie durch die Passivität des Dings widerlegt wird.“ (Vgl. Popper, Karl R. und Eccles, John C., Das Ich und sein Gehirn, München/ Zürich 1984, S. 145. Noch viel weiter geht WITTGENSTEIN in seinem „Vortrag über Ethik“. Die Tatsache, dass sich Begriffe wie Person und Ich nicht auf eine

„Und so ist es auch das Ich, welches als selbst Persönliches Persönlichkeit verlangt, eine Person fordert, die außer der Welt und über dem Allgemeinen, die ihn vernehme, ein Herz, das ihm gleich sey.“<sup>420</sup>

In den „Ideen zu einer Philosophie der Natur“ heisst es hierzu: „Wäre ich nicht genöthigt, mit Menschen außer mir in Gesellschaft und in alle praktischen Verhältnisse, die damit verbunden sind, zu treten; wüßte ich nicht, daß Wesen, die der Erscheinung der äußeren Gestalt nach mir ähnlich sind, nicht mehr Gründe haben, Freiheit und Geistigkeit in mir anzuerkennen, als ich habe, dieselbe in ihnen anzuerkennen.“<sup>421</sup> Damit sich aber ein empirisches Verhältniß einstellt, braucht es zweitens eine Verbindung zwischen der Person und dem, was ursprünglich empirisch ist. Dieses ursprünglich Empirische stellt für Schelling die Natur dar, einfach gesprochen: alles das, was die Person in ihrem Äußerlichen ausmacht wie beispielsweise die Körpergröße, Gewicht oder die Haar- und Augenfarbe. Entscheidend dabei ist jedoch, dass die Person mehr ist als ihre Natur, nämlich auch Geist, und insofern über weitaus mehr Qualitäten, wie über intellektuelle Kompetenzen und dergleichen verfügt.<sup>422</sup> Daher gibt es ein empirisches Verhältniß zu einer Person nur durch Überwindung oder Überschreitung der Natur, in der sie sich dem Anderen darbietet. Die Empirie der Person kann man daher auch als „Offenbarung“ oder „Manifestation“ deuten.<sup>423</sup> Die Natur zeigt sich, sie erscheint, die

---

konkrete Eigenschaft, eine genau definierte Substanz herunterbrechen lassen, umschreibt er mit der treffenden Formulierung: „Die Vorstellung von dem Ich, das in meinem Körper wohnt, ist abzuschaffen.“ (Vgl. Wittgenstein, Ludwig, Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, hrsg. von Joachim Schulte, Frankfurt/ Main 1989, S. 55. Dahinter verbirgt sich Wittgensteins Überlegung, die Konstruktion des Ich oder Person nicht auf eine ontologische oder phänomenologische Theorie zurückzuführen, sondern in erster Linie als sprachliche, eingeübte Kulturleistung des Menschen auszuweisen. Dieser Meinung würde sich vermutlich SLOTERDIJK ebenfalls anschließen. In seiner jüngst veröffentlichten anthropologischen Studie deutet er Sprache, Religion und Kultur als über Jahre erlernte Praktiken, ja Übungssysteme: „Der Mensch ist das pontifikale Lebewesen, das von den ältesten Stadien seiner Evolution an zwischen den Brückenköpfen in der Leiblichkeit und denen in den Kulturprogrammen traditionstauglichen Bögen schlägt. Von vorneherein sind Natur und Kultur durch eine breite Mitte aus verkörpertten Praktiken verbunden, in ihr haben die Sprachen, die Rituale und die Handgriffe der Technik ihren Sitz [...]. (Ders., Du mußt dein Leben ändern. Über Anthrotechnik, Frankfurt/Main 2009, S. 25.) In seinen späteren Vorlesungen bekräftigt Schelling sogar, dass die Person erst durch den Staat entsteht und durch diesen seine Freiheit erhalte. „Daß der Einzelne sittlich frei und Person erst durch den Staat ist, dafür zeugt dieser selbst auch dadurch, daß wer immer gegen sein Gesetz sich vergangen, am meisten wer gegen ihn selbst sich empört und so außer dem Staat gesetzt hat, daß jeder solcher ihm aufhört Person zu seyn, der Ausübung seiner Freiheit, nach Umständen seiner persönlichen Existenz (für diese Welt ganz beraubt wird.“ (SW II/1, 536.)

<sup>420</sup> SW VII, 434.

<sup>421</sup> SW I, 2, 52.

<sup>422</sup> Vgl. SANDKAULEN, BIRGIT, Dieser und kein anderer? Zur Individualität der Person in Schellings „Freiheitsschrift“, in: Thomas Buchheim und Hermann, Friedrich (Hrsg.), Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde, S.37.

<sup>423</sup> Vgl. BUCHHEIM, Grundlinien von Schellings Personenbegriff, in: Ders. und Hermann, Friedrich (Hrsg.), Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde, S. 15. Schelling selbst formuliert hierfür in seinen „Stuttgarter Privatvorlesungen“ die Worte: „Die Offenbarung hat verschiedene Stufen: die



Person offenbart sich, jedoch nur dem, der selbst in der Lage ist, Natur zu überschreiten.<sup>424</sup> Worauf Schelling also abzielt, ist die Zweiteilung des Menschen, seine besondere Verfasstheit als körperliches und geistiges Wesen, seine interne Differenz als Körper und Geist, im Begriff der Person zusammenzudenken.<sup>425</sup> Ungeklärt bleibt bei diesem Unternehmen dennoch, wie besonders die Unterschiede unter den Menschen, ihre Einmaligkeit und Individualität erklärt werden kann. Es geht also um die Fragen: Wie bilden sich individuelle Merkmale im Menschen aus? Wann und wie entwickelt sich in einer Person Individualität?

Schelling berührt dieses Problem, so scheint es zumindest auf den ersten Blick, nicht explizit und man könnte der Schlussfolgerung erliegen, dass er diesem Phänomen ausweicht, und eine „entindividualisierte“ Idee der Person vor Augen hat.<sup>426</sup> Es ist aber das Verdienst von Birgit Sandkaulen, die gezeigt hat, dass Schelling tatsächlich der Individualität der Person Rechnung trägt. Als Beleg für ihre These zieht sie den Ausdruck der „Selbstheit“ heran, der wie oben bereits ausgeführt, von Schelling mit dem Begriff des Geistes gleichgesetzt wird. Der Geist, an anderer Stelle auch als „Princip des Lebens“<sup>427</sup> bezeichnet, trägt dafür Sorge, dass die individuelle Einheit der internen Differenz im Menschen erzeugt wird und persönliche Reflexion des Selbst stattfinden kann. Schließlich gehören das Nachdenken über die eigene Geschichte und das Gewahrwerden über Entwicklungsverläufe, Handlungsstrenge, Wunsch- und Interessenkonstellationen genuin zur Ausformung von Individualität. „Wer für sich selbst nichts ist als das, was Dinge und Umstände aus ihm gemacht haben; wer ohne Gewalt über seine eigenen Vorstellungen vom Strom der Ursachen und Wirkungen ergriffen wird, wie will doch der wissen, woher er kommt, wohin er geht und wie er das geworden ist, was er ist? Weiß es denn die Woge, die im Strome daher treibt? Er hat nicht einmal das Recht, zu sagen, er sey ein Resultat der Zusammenhänge äußerer Dinge; denn um dies sagen zu können, muß er

---

höchste ist die, wo Göttliche sich selbst ganz verendlicht, mit Einem Wort, wo es selbst Mensch wird, und gleichsam nur als der zweite und göttliche Mensch wieder ebenso der Mittler zwischen Gott und der Natur seyn sollte.“ (SW 1, 7, 463)

<sup>424</sup> Vgl. Ebd., S. 15.

<sup>425</sup> Vgl. SANDKAULEN, Dieser und kein anderer? Zur Individualität der Person in Schellings „Freiheitsschrift“, in: Thomas Buchheim und Hermann, Friedrich (Hrsg.), Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde, S.37.

<sup>426</sup> Vgl. SANDKAULEN, Dieser und kein anderer? Zur Individualität der Person in Schellings „Freiheitsschrift“, in: Thomas Buchheim und Hermann, Friedrich (Hrsg.), Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde, S.38. Die terminologische Entwicklung vom Begriff der Individualität hinzu zur Persönlichkeit zeichnet Vicki MÜLLER-LÜNESCHLOSS in einem jüngst erschienenen Werk über Schellings „Stuttgarter Privatvorlesungen“ kurz nach. (Vgl. Ders., Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt. Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen, S. 214f.)

<sup>427</sup> SW I, 2, 51.

voraussetzen, daß er sich selbst kenne, daß er also auch etwas für sich selbst sey.“<sup>428</sup> Individualität lässt sich demnach als Ergebnis der heterogenen Lebensgeschichten oder genetischen Entwicklungen der Menschen verstehen.<sup>429</sup> Zumindest betont Schelling in seiner Abhandlung über das „System des transzendentalen Idealismus“ als Bilanz seiner philosophischen Untersuchung, dass das Ich maßgeblich durch seine Vergangenheit bestimmt ist und sich in einem ständigen Werden befindet.<sup>430</sup> „Die vergangene Geschichte“, schreibt Schelling, „[...] ist also nicht mehr, aber auch nicht weniger reell für jeden, als es seine Individualität ist.“<sup>431</sup>

Und er vertieft den Gedanken der Wechselwirkung zwischen Geschichte und Individuum mit der Bemerkung, dass alles „was nur je in der Geschichte gewesen ist, auch wirklich mit dem individuellen Bewußtseyn eines jeden, nur nicht eben unmittelbar, wohl aber durch unendlich viele Zwischenglieder hindurch [...]“<sup>432</sup> zusammenhängt.<sup>433</sup> Allmählich wird klar, dass Schellings Philosophie der Person auf mehreren Grundvoraussetzungen aufbaut. Einerseits ist Persönlichkeit ohne einen zwischenmenschlichen Austausch, ohne soziale Beziehungsgeflechte nicht denkbar,

---

<sup>428</sup> SW I, 2, 18.

<sup>429</sup> Vgl. BUCHHEIM, Grundlinien von Schellings Personenbegriff, in: Ders. und Hermann, Friedrich (Hrsg.), Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde, S. 20. Buchheim unterstreicht in diesem Zusammenhang allerdings erneut den bereits oben erwähnten Punkt, dass von Individualität bei Schelling nur dann die Rede sein kann, wenn sich die Personen einander offenbaren.

Er bringt seine Gedanken auf die Kurzformel: *Person ist bei Schelling das, was sich in der Natur als individueller Geist offenbart*. Überhaupt kann davon ausgegangen werden, dass überall dort, wo Offenbarung stattfinden würde, mehrere Personen in einem Verhältnis miteinander stünden, in dem sie sich gegenseitig als Personen wahrnehmen. Die Offenbarung lässt sich insofern auch als erkenntnistheoretische Leistung des Menschen lesen, die es ihm ermöglicht, das Individuelle am Anderen zu erkennen, den anderen als Person zu begreifen. Gleichwohl schließt sich Buchheim der wichtigen Anmerkung Schellings an, dass Personen selbstredend einen Referenzpunkt haben müssen, dass heisst auf eine Form der Existenz zurückzuführen sein müssen, bevor sie als Person für Andere offenbar werden. Schelling spricht hier von einem „Subjekt der Existenz“ in einem Antwortschreiben an Eschenmayer (SW VIII, 172 f.). Damit zeigt sich die Problematik der Theorie. Schellings Idee der Person läuft also am Ende auf eine Form von Konstruktivismus hinaus, bei der zwei Ebenen der Realität unterschieden werden. Einerseits erkennen sich die Personen erst im Austausch miteinander, in dem sie sich offenbaren. Diese offenbarte Realität bietet jedoch keinen Rückschluss auf das ursprüngliche Sein.

<sup>430</sup> Vgl. hierzu: SW I, 2, 39.

<sup>431</sup> SW I, 3, 590

<sup>432</sup> SW I, 3, 591.

<sup>433</sup> Schelling hebt an einer anderen Stelle hervor, dass der Mensch ein durch Geschichte ausgezeichnetes Wesen ist, die nur von ihm gestaltet und entworfen werden könne. So heisst es bei ihm: „Dem Menschen aber ist seine Geschichte nicht vorgezeichnet, er kann und soll seine Geschichte sich selbst machen, denn das | eben ist der Charakter des Menschen, daß seine Geschichte, obgleich sie praktischer Hinsicht planmäßig seyn soll, doch (ebendesswegen) in theoretischer Rücksicht es nicht seyn kann.“ (F. W. J. Schelling, „Allgemeine Uebersicht“, Bd. 8, SW 470. Zwei Ausgaben früher bezieht Schelling außerdem den Begriff „der Handlungen“ in die Erklärung mit ein: „Alle Handlungen des Geistes also gehen darauf, *das Unendliche im Endlichen darzustellen*. Das Ziel aller dieser Handlungen ist nichts anderes, als die *Geschichte des SelbstBewusstseyns*. Jede *Handlung der Seele* ist auch ein bestimmter *Zustand der Seele*. Die Geschichte des menschlichen Geistes also wird nichts anders seyn, als die Geschichte der verschiedenen *Zustände*, durch welche hindurch er allmählich zur Anschauung seiner selbst, zum *reinen SelbstBewusstseyn*, gelangt.“ (F. W. J. Schelling, „Allgemeine Uebersicht“, Bd. 6, SW 378/379.)

andererseits reicht es nicht aus, einen Anderen einfach nur als Person zu identifizieren. Es ist außerdem notwendig, dass jede Person dazu befähigt ist, sich selbst zum Gegenstand des Denkens zu machen, seine eigene Individualität zu erforschen, eine Anforderung, die schwer ohne die Annahme eines Selbstbewusstseins als erstes Fundament des Wissens auskommen würde. „Daß ich bin (denke, will, u. s. w.), ist etwas, daß ich wissen muß, wenn ich nur überhaupt etwas weiß.“<sup>434</sup> Und weiter liest man bei Schelling, dass der Mensch „kein unbestimmtes Allgemeines“, sondern „dieser und kein anderer ist“<sup>435</sup> und damit eine unverwechselbare Identität besitzt. Die Untersuchung zum Begriff der Persönlichkeit läuft bei Schelling nicht auf eine abgeschlossene Systematik hinaus. Gleichwohl wird Schelling über die Jahre seines Schaffens nie müde, dem Phänomen durch die Wahl neuer Perspektiven und Ansätze auf den Grund zu gehen. Dabei fällt auf, dass neben der reinen begrifflichen Analyse immer auch die Frage nach der Einordnung der Person in die Gesellschaft, die Frage nach der Abhängigkeit zwischen dem Einzelnen und der Allgemeinheit auftaucht. Gerade diese Äußerungen lassen sich für den Zweck der vorliegenden Arbeit nützlich verwenden. Im nächsten Abschnitt soll daher geprüft werden, inwiefern Schellings Begriff der Person als antipolitische Idee verargumentiert werden kann.

#### **4.3.4 Der Mechanismus vernichtet die Individualität**

Dass Schelling spätestens seit seiner „Freiheitsschrift“ dem Begriff der Person einen hohen Stellenwert beimisst, lässt sich am besten dort belegen, wo er tatsächlich die Zusammenhänge zwischen Staat und Individuum untersucht. Die Person stellt für Schelling eine wichtige Größe dar, die für gesamtübergreifende politische Analysezwecke keinesfalls zu vernachlässigen ist. Dabei treiben ihn insbesondere das dominierende Machtverhältnis des Staates, die fehlende Ausgewogenheit zwischen staatlichen Einrichtungen und der Gesellschaft sowie aber auch die bislang in seinen Augen nur zu kurz kommende Gewährleistung einer freien Entwicklungsmöglichkeit des Menschen als Kritikpunkte am gegenwärtigen System um. Entsprechend konsequent nimmt Schelling die Position des Verteidigers ein, um den Einzelnen

---

<sup>434</sup> SW I, 2, 51. Dazu passt eine weitere Stelle aus Schellings „System des transzendentalen Idealismus“. Schelling bemerkt, dass Individualität nur dann zutreffen würde, wenn ein Begreifen bzw. ein Anschauen derselben vorliegt: „Ich, als dieses bestimmte Individuum, war überhaupt nicht, ehe ich mich anschaute als dieses, noch werde ich dasselbe seyn, sowie diese Anschauung aufhört.“ SW I, 3, 498.

<sup>435</sup> SW VII, 384 und 389. Vgl. aber auch: SW I, 3, 548.

gegenüber bevormundenden, ihn in seiner Individualität hemmenden Übergriffen zu schützen. Diese Haltung ist allerdings nicht zeituntypisch und kann keineswegs nur bei Schelling verortet werden.<sup>436</sup> Auch Hegel äußert sich in seiner Abhandlung über das Recht vergleichbar ähnlich: „Ich kann mich meines Eigentums *entäußern*, dessen nämlich, was in der Tat Eigentum ist, d. i. was teils mein ist, teils das Moment der *Äußerlichkeit* an ihm selbst hat. – *Unveräußerlich* ist also meine Vernunft, meine Freiheit, meine Persönlichkeit und was überhaupt meine *ganze* Freiheit wesentlich in sich enthält.“<sup>437</sup> Der Wert der Persönlichkeit, so also Hegel, steht nicht auf einer Stufe mit herkömmlichen Dingen, die sich leichtfertig abschaffen lassen oder folgenlos übergangen werden können. Es drängt sich im Gegenteil die Schlussfolgerung auf, dass Schelling wie Hegel Persönlichkeit dem von Kant so bezeichneten „Reich der Zwecke“<sup>438</sup> zu ordnen würden. Hiernach lässt sich Persönlichkeit, lassen sich Personen nicht als Mittel verstehen, als nutzenmaximierende, den eigenen Vorteil begünstigende Instrumente. Um Kants Worte zu verwenden: In einer Gemeinschaft von „vernünftigen Wesen stehen alle unter dem Gesetz, daß jedes derselben sich selbst und alle andere[n] niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln *solle*.“<sup>439</sup> Die politische und rechtliche Dimension dieser Aufforderung nimmt Schelling beispielsweise in seiner 1807 verfassten Denkschrift „Über das Wesen der Deutschen Wissenschaft“ auf. Für ihn steht fest, dass die Individualität des Menschen nicht preisgegeben werden darf und zweitens Voraussetzungen geschaffen werden müssen, ein einvernehmliches Miteinander zu garantieren. Er spitzt seine Beobachtung auf die These zu, dass der Staat die Individualität des Menschen einschränkt, wenn nicht sogar vollkommen unterbindet. Seine Kritik unterstützt er mit Rückgriff auf die bereits oben detaillierter

---

<sup>436</sup> In einem Brief vom 13. April 1808 an seinen Bruder Clemens Aloys schildert Franz von Baader beispielsweise die ihn plagenden politischen Umstände und staatlichen Widrigkeiten, mit denen sich die Bayern damals konfrontiert sahen: „Ich benütze die Gefälligkeit des von hier nach Ulm abreisenden kaiserl. österr. Legationsraths von Dole, um Dir viele Grüße von mir und den meinigen zu sagen, und Dir zu melden, dass auch wir uns hier, Gottlob! Wohl befinden. Ihr in Ulm steht noch immer auf dem Sprunge, und werdet wohl mit der neuen Organisationsfluth (unda undam pellit) weggewaschen, und irgendwo wieder als Niederschlag abgesetzt, auf alle Fälle aber dabei nach Präfect- oder Hofcommissär-Art und Weisse dissolvirt, was indess erst nach der grossen Uniformirung nach der westphälischen Stickerei, mit der man hier noch nicht im Reinen ist! geschehen kann. Ich rathe Dir übrigens, Dich und Deine Haushaltung für alle Zukunft mobil, und auf Feldjägerart einzurichten, und Dich im Bivaquieren zu üben. – Wäre das Leben nur nicht zu kurz, und der Beutel! so würden wir noch ungleich mehr organisieren, und Ihr Herren der Provinz würdet gar nicht mehr vom Sattel kommen. Ab organisationibus libera nos, Domine! Amen!“ (FRANZ XAVER VON BAADER, Biografie und Briefwechsel, in: Sämtliche Werke, hrsg. Franz Hoffmann, Bd. 15, Aalen 1987, S. 42.).

<sup>437</sup> HEGEL, Nürnberger und Heidelberger Schriften, in: Werke (1808-1817), (S.59) § 184.

<sup>438</sup> KANT, Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Bd. 7, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main 1974, BA 74, 75.

<sup>439</sup> Ebd., BA 74, 75.

beschriebene Metapher des Staates als Mechanismus. Danach gilt für Schelling: „Aller Mechanismus vernichtet die Individualität, gerade das Lebendige geht nicht in ihn ein und ist ihm nichts. Alles Große und Göttliche aber geschieht immer durch ein Wunder, d. h. es erfolgt nicht nach allgemeinen Gesetzen der Natur, sondern nur durch das Gesetz und die Natur des Individuums. Vertilgung der Individualität ist eben die Richtung eines unmetaphysischen, bloß mechanisch geformten Staates.“<sup>440</sup> In der „Allgemeinen Uebersicht der neusten philosophischen Litterratur“<sup>441</sup> findet sich eine Ergänzung zu diesem Absatz, wenn man will, ein sprachphilosophischer Hinweis in Bezug auf die Semantik. Schelling stellt heraus, dass gerade jede persönliche Biographie, die Entwicklung und Geschichte eines jeden Menschen, nicht mit „mechanistischen Terminologien“, also einem Vokabular, das für technische Verfahrensprozesse genutzt wird, beizukommen ist. *„Wo Mechanismus ist, ist keine Geschichte; und umgekehrt, wo Geschichte ist, ist kein Mechanismus.“* Könnten wir uns z. B. die Geschichte einer Uhr denken, die immer regelmäßig (der Einheit ihres Principis gemäß) geht? Aus doppeltem Grunde nicht: einmal, weil in ihr keine Freiheit des Principis, und dann, weil (1) in ihr keine Mannichfaltigkeit der Handlung ist, denn es ist Eine und dieselbe immer wiederholte Begebenheit, die wir an ihr sehen. Daher ist auch der Mensch nach der Uhr – der selbst Maschine geworden ist (er aß, trank, nahm ein Weib und starb) – kein Objekt – nicht einmal der Erzählung.“<sup>442</sup>

Interessant ist Schellings umgekehrter Denkansatz, der in beiden Zitaten zum Ausdruck kommt. Schelling betrachtet die Gemeinschaft nicht vom Allgemeinen, vom Staat, aus, sondern beginnt seine politischen Überlegungen mit den Bedürfnissen, Anforderungen und Wünschen des Einzelnen. Für ihn ist die Frage von belang, wie der Einzelne sinnvollerweise in das Gemeinwesen integriert werden soll, ohne dass dessen Persönlichkeit durch das Gemeinwesen Schaden nimmt. Es muss sich also eine Regelung finden lassen, um die Heterogenität des Staates ohne die Beihilfe eines göttlichen Prinzips zu ordnen. „Wenn einmal in der Menschheit kein nothwendiges Princip von göttlicher Einsetzung ist“, schreibt Schelling, „wodurch viele zur Einheit verschmolzen, und hinwiederum die Einheit in Vielheit sich verwirklicht, wenn das Höchste, um dessenwillen alles andere da ist und geschieht, die Persönlichkeit des Einzelnen ist, so ist es unmöglich, für das Ganze wahrhaft zu

---

<sup>440</sup> SW I, 8, 12.

<sup>441</sup> Die „Allgemeine Uebersicht der neuesten philosophischen Litterratur“, kurz „Allgemeinen Uebersicht“ wurde ebenso wie die „Philosophischen Briefe über Dogmatismus und Criticismus“ und die „Neue Deduction des Naturrechts“ anonym von Schelling im „Philosophischen Journal“ veröffentlicht und umfasst acht Bände.

<sup>442</sup> F. W. J. Schelling, „Allgemeine Übersicht“, Bd. 8 (1798), SW 470/471.

wollen, und das Gesetz der Sittenlehre, im Sinn und Geist des Ganzen zu handeln, anders als im negativen Sinn zu verstehen und zu erfüllen, nämlich in dem: n i c h t s z u t h u n, das dem Willen des Ganzen, wenn es als solches einen haben könnte, widerstritte.“<sup>443</sup> Die fehlende (göttliche) ordnende Einheit in der Gemeinschaft verlangt eine alternative, stützende Kraft. Der Staat allein kommt Schelling zufolge hierfür nicht infrage, sondern muss sich auf die Fähig- und Fertigkeiten, auf die Vernunft, Tugenden und Talente seiner Bürger verlassen.<sup>444</sup> Denn die persönliche Individualität jedes Einzelnen ist das „Lebendige“.<sup>445</sup> Nur sie gestaltet und formt, lässt Kreativität und neue Entwicklungsmöglichkeiten zu.<sup>446</sup> In einem „mechanisch“ geprägten Staat hingegen „gelangen [...] die am wenigsten durch Individualität ausgezeichnet[en], die gewöhnlichen Talente und am meisten aufgezogenen mechanischen Seelen zur Herrschaft und Leitung der Angelegenheiten.“<sup>447</sup>

Schelling geht an dieser Textstelle leider nicht näher darauf ein, was er sich unter einem mechanischen Staat genau vorstellt, noch wer der exakte Adressat seiner Kritik ist. Er verweist nur allgemein darauf, dass ein solcher Staat auf „Eigennutz“<sup>448</sup> aus sein würde und auch kein anderes Verhältnis zu seinen Bürgern anstrebe, das nicht den größtmöglichen Gewinn sowie „Geld und Gut“ einzubringen verspreche. Der Mensch als Person mit samt seiner Individualität wird lediglich als Mittel zur Erhaltung der Staatsgewalt, als existentielle Absicherung zur Finanzmittel- und

---

<sup>443</sup> SW I, 8, 11

<sup>444</sup> Sicherlich muss man vorsichtig sein, anzunehmen, dass Schelling an dieser Stelle etwa moderne Konzepte der Partizipation oder gegenwärtige Staatsmodelle der Selbstbestimmung im Kopf hatte. Allerdings lässt sich Schelling durchaus als Vorbereiter solcher Ideen verstehen. Wie Schelling kommt zum Beispiel auch Gerhardt in seiner Arbeit praktisch zum ähnlichen Schluss, dass selbst ein angesehener König allein keinen Staat macht. „Sogar ein allen Anderen misstrauender Despot ist auf Kooperation mit seinen Getreuen angewiesen, denen er Aufgaben in Regierung, Administration und Militär überlassen – und damit Partizipation – gewähren muss.“ (GERHARDT, Öffentlichkeit, S. 318.)

<sup>445</sup> Schelling wird, wie wir gesehen haben, diesen Standpunkt abgewandelt in den „Stuttgarter Privatvorlesungen“ ausbauen und rückt damit unwissentlich in die Nähe von modernen Staatstheoretikern wie Ernst Böckenförde. (Vgl. S. 61)

<sup>446</sup> Bemerkenswert ist die Nähe zwischen Schelling und Nietzsche bei dieser Aussage. Ähnlich wie Schelling beklagt auch Nietzsche Jahre später in seinem dritten Buch über die „Morgenröthe“, dass der Staat nicht den „kostbaren Geist“, also die Individualität des Menschen unterdrücken darf. Er fordert dazu auf, den Staat auf ein Minimum zu beschränken. Dabei fällt eine zweite, noch viel wichtigere Sache auf. Auch wie Schelling benutzt Nietzsche die Bildersprache, um auf den Kontrast, die Gegenwelten und unübersehbare Differenz zwischen menschlich Lebendigem und staatliche Mechanischem eindringlich hinzuweisen. „Möge lieber die Maschine wieder einmal in Stücke gehen!“ Hier geht Nietzsche sogar einen Schritt weiter als Schelling und fordert die Auflösung des Staates, keine partielle Reform oder selektive Optimierung, sondern eine allumfassende Zerstörung des Staates, die den Neuanfang möglich werden zu lässt. (Vgl. NIETZSCHE, FRIEDRICH, Morgenröte, in: Friedrich Nietzsche. Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, (Kurz KSA) hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1999, S. 157.) Das Zitat von Nietzsche, seine staatskritische Bemerkung ist kein Zufall. In einem späteren Abschnitt wird zu zeigen sein, dass *Nietzsche zu einer neuen Form und Generation der Antipolitiker nach Schelling* zu zählen ist.

<sup>447</sup> SW I, 8, 12.

<sup>448</sup> SW I, 8, 12.

Güterbeschaffung angesehen. Diese Art der Machtausübung und stark ökonomisierte Vereinfachung des Menschen läuft für Schelling in die falsche Richtung. Überhaupt kann ein Staat nicht vernünftig geführt werden, nicht Zeiten der Krisen unbeschadet überstehen, wenn er seine Bürger nicht angemessen und dass heißt als Individuen einbindet.<sup>449</sup> Schelling fragt daher: „Wie sollte aber ein solcher Staat dem Kriege gewachsen seyn [...].“ Er liegt mit dieser Auffassung dicht an einer von Hegels Bemerkungen, wo er den Staat als systematische Erweiterung der Familie zu einer Gesellschaft der Individuen ausführt: „Die natürliche Gesellschaft der Familie erweitert sich zu einer Staatsgesellschaft, welche ebensosehr eine durch die Natur gegründete als durch den freien Willen eingegangene Verbindung ist und sosehr auf dem Recht als auf der Moralität beruht, überhaupt aber nicht so wesentlich als eine aus Individuen bestehende Gesellschaft denn als ein in sich einiger, individueller Volksgeist erscheint.“<sup>450</sup>

---

<sup>449</sup> Hier ergeben sich Parallelen zu Kant. Dieser spricht in seinen anthropologischen Untersuchungen den Staatsoberhäuptern die Empfehlung aus, das Wohl und die Glückseligkeit des Volkes immer im Blick zu behalten. Insbesondere in schwierigen, den Staat herausfordernden Zeiten könne sich dies bezahlt machen. Dem Staatsoberhaupt müsste dementsprechend allerdings auch genügend Entscheidungsfreiraum zugestanden werden. „Wenn die oberste Macht Gesetze gibt, die zunächst auf die Glückseligkeit (die Wohlhabenheit | der Bürger, die Bevölkerung u. dergl.) gerichtet sind: so geschieht dieses nicht als Zweck der Errichtung einer bürgerlichen Verfassung, sondern bloß als Mittel, den r e c h t l i c h e n Z u s t a n d vornehmlich gegen äußere Feinde des Volks zu s i c h e r n. Hierüber muß das Staatsoberhaupt befugt sein, selbst und allein zu urteilen.“ Und in der Fußnote begründet Kant seine Auffassung damit, dass der „Staat ohne Wohlhabenheit des Volks, nicht Kräfte genug besitzen würde, auswärtigen Feinden zu widerstehen, oder sich selbst als gemeines Wesen zu erhalten.“ (KANT, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 11, Frankfurt/ Main 1996, A 253, 254.) Anders als Schelling bezieht Kant die Diskussion nicht auf die Ebene der Individualität. Im Falle einer größeren Gefahr steht für ihn daher auch nicht in Frage, dass der Staat Entscheidungen herbeiführen kann, die nicht zwingend das Mandat oder die Zustimmung des Einzelnen haben müssen. Dennoch grenzt sich Kant gegen frühere staatszentrierte Auffassungen ab, wie sie beispielsweise bei Hobbes nachzulesen sind (Vgl. KANT, A 264, 265). Hobbes sieht im Staat die absolute Herrschaft verwirklicht, die sich über das Recht des Einzelnen stellen kann, um Schutz und Sicherheit des Gemeinwesens zu ermöglichen. In einer Fußnote schreibt er hierzu: „Ein bürgerlicher Zustand erfordert offenbar absolute Herrschaft.“ (HOBBES, THOMAS, Vom Menschen, Vom Bürger. Elemente der Philosophie, hrsg. von Günter Gawlik, Hamburg 1994, S. 138.) Der Einzelne selbst hat sich in die öffentlichen Geschäfte des Staates nicht einzumischen und muss sich damit abfinden, dass manche Beschlüsse des Herrschers ungeachtet seines eigenen Dafürhaltens durchgesetzt werden. Schließlich, und damit begründet Hobbes seine Position, ist die Macht des Staats auf eine freiwillige Willensentscheidung des Volkes, auf einen im Einvernehmen entstandenen Vertrag zurückzuführen. „Denn wer seinen Willen so dem Willen des Staates unterworfen hat, daß dieser alles ungestraft tun, Gesetze geben, Rechtstreitigkeiten entscheiden, Strafen auferlegen und die Kräfte und das Vermögen aller nach seinem Ermessen gebrauchen kann, und zwar dies alles mit Recht, der hat diesem sicherlich die höchstmögliche Herrschaft eingeräumt. [...] Auch kann der Staat gegen den Bürger nicht verpflichtet sein“ (Ders., Vom Menschen, S. 138 und 141. Vgl. auch: Höffe, Otfried, Thomas Hobbes, München 2010, S. 148)

<sup>450</sup> HEGEL, Nürnberger und Heidelberger Schriften, in: Werke (1808-1817), ediert von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, (S.62) § 194. Und anderer Stelle schreibt er: Das natürliche Ganze, das die Familie ausmacht, erweitert sich zu dem Ganzen eines Volkes und Staates, in welchem die Individuen für sich einen selbständigen Willen haben.“ (Ders., Nürnberger und Heidelberger Schriften, in: Werke (1808-1817), § 53, S. 265.

Wie lassen sich die Ergebnisse nun als antipolitische Idee lesen, wie können die Befunde gedeutet werden? Zunächst lässt sich festhalten: Hatte der frühe Schelling noch vehement für die Vernachlässigung der Person plädiert, tritt er in Folge seines weiteren Schaffens umso überraschender für die Rechte der Person, für die freie Entwicklung der Individualität ein. Dies macht sich auch in seiner Staatskritik bemerkbar. Während er noch in seinem „Ältesten Systemprogramm“ oder im „System des transzendentalen Idealismus“ den Staat als mechanistisches Gebilde verurteilt, ohne weitere Rückschlüsse auf den Einzelnen in der Gesellschaft zu ziehen oder auf die für den Einzelnen sich hierdurch ergebenden Nachteile, auf die Bedeutung und Tragweite der Einschränkung einzugehen, nimmt Schelling in seinen späteren Überlegungen dieses Problem gleichwohl in den Fokus. Zwar bleibt er dabei weitestgehend zurückhaltend, erläutert wenig die von ihm ausgeführten Behauptungen und überlässt dem Leser die notwendigen Schlussfolgerungen, aber er macht doch deutlich, dass ihm das Thema nunmehr relevant genug ist, um in seiner Staatskritik aufgenommen zu werden. Eine andere Verfahrensstrategie kann man beispielsweise bei Spinoza entnehmen: So ausführlich wie dieser in seinen Ausführungen zum Staat wird, so genau und akribisch er paragrafenweise Rechte, Pflichten und Gebote für den Staat und den Einzelnen beschreibt, so wenig geht der Autor auf die möglichen Defekte und Schwächen ein, die sich in der Wirklichkeit, abseits der theoretischen und akademischen Wirklichkeit, abspielen. Spinoza entwirft ein ideales Kräfteverhältnis, das auf die Gutwilligkeit und Vernunft setzt. „Je mehr daher ein Mensch der Vernunft folgt, [...] je freier er ist, desto fester wird er die Rechte des Staates beobachten und die Gebote der höchsten Gewalt, deren Untertan er ist, befolgen.“ Selbst wenn Einzelne nicht mit der sie führenden Staatsmacht einverstanden wären, ihr individueller Wille vom Willen des Staates abweicht, wird sich am Ende, so Spinoza, alles zum Guten wenden.<sup>451</sup> Der Autor verschweigt also keinesfalls seine Sympathie für die Überzeugung, dass der Staat als Ganzes wichtiger ist als seine Teile. „Wenn daher einmal ein von der Vernunft geleiteter Mensch auf das Gebot des Staates hin etwas tun muß, was er als widervernünftig erkennt, so wird dieser Schaden bei weitem durch das Gute aufgewogen, das gerade aus dem

---

<sup>451</sup> Für Schelling ist der Wille des Einzelnen genuin mit seiner Individualität verbunden. Beides lässt sich nicht trennen. Insofern würde Schelling vermutlich auch in dem von Spinoza angenommenen Szenario eine andere Auffassung vertreten, die zumindest den individuellen Willen besser gerecht wird. „Der Wille hat aber wieder zwei Seiten, eine reale, die sich auf die Individualität des Menschen bezieht, den Eigenwillen, und eine allgemeine oder ideale Seite, den Verstand.“ (SW I, 7, 467)



Staatsleben hervorgeht.“<sup>452</sup> Hierdurch vergibt sich Spinoza allerdings die Möglichkeit, sich etwa von einem allzu positiven und unkritischen Staatsdenken vergleichbar jenem von Hobbes zu emanzipieren.<sup>453</sup> Zugegeben ohne eine Detailanalyse oder präzisere Ausformulierung seiner Ansichten scheint Schelling daher mit seiner Sorge, dass die Staatsgewalt hier und da ihre Machtposition zu Ungunsten der Individualität ausreizen könnte, dichter an der Wirklichkeit zu sein, als beide anderen Autoren.<sup>454</sup> Allerdings zieht Schelling in einer seiner späteren Schriften die kluge Bilanz, vermutlich auch nach eigenem Dazulernen, dass Staat und Bürger einander bedingen und die eine Seite nicht zum Nachteil der anderen Seite ausgespielt werden sollte, ja es ein beiderseitiges Abhängigkeitsverhältnis gibt, von dem beide vermeintlichen Gegenpole profitieren. In der „Darstellung der reinrationalen Philosophie“ bemerkt Schelling hierzu in einem längeren Zitat:

„Und gleichwie ich das Gesetz zu beobachten gehindert bin, wenn es nicht alle beobachten, ebenso kann ich auch nicht ausüben, was mir zusteht, z. B. mich von etwas zum Herrn zu machen, wenn nicht alle es anerkennen. Es ist also offenbar, dass vermöge des bloßen Gesetzes der Mensch vielmehr unfrei seyn würde, und das Individuum überhaupt erst frei ist, wenn unabhängig vom Willen des Einzelnen und demselben zuvorkommend die Gemeinschaft schon besteht. Dieses thatsächliche, d.h. von der Vernunft und also auch dem Gesetz unabhängige Vorhandenseyn der Gemeinschaft ist also ein praktisches Postulat der Vernunft selbst, eine Voraussetzung, ohne welche das Gesetz gar kein Verhältnis zum Einzelnen als solchen hätte, und wodurch dem Individuum eine Gesinnung erst möglich gemacht wird.“<sup>455</sup>

Zurechenbarkeit des Handelns, Verantwortung und Freiheit entstehen also Schellings Beobachtung zufolge erst durch den Staat, durch das Zusammenkommen vieler Individuen, durch eine Gemeinschaft. Andererseits ist der Staat das Produkt und die Leistung der einzelnen Handelnden. Erst durch die Anwesenheit vieler Personen etablieren sich eine Rechtsgrundlage, ein Gesetzeskodex sowie überhaupt ein Gespür für das Wertesystem der jeweiligen Gemeinschaft.

---

<sup>452</sup> SPINOZA, Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, Abhandlung vom Staate, § 6, S. 74.

<sup>453</sup> Ähnlich wie Hobbes begründet auch Spinoza die hervorgehobene, zentrale Konzentration der Macht mit dem Schutz und der Sicherheit vor äußeren und inneren Feinden. „Dazu kommt noch, daß das Staatsleben seiner Natur nach begründet wird, um die gemeinsame Furcht zu beseitigen und das gemeinsame Übel abzuwehren.“ Und weiter ergänzt er: „Der Staat hat gewiß manches für sich zu fürchten, und gerade wie der einzelne Bürger oder der Mensch im Naturzustande, so ist auch der Staat um so weniger im Besitze seines eigenen Rechtes, als er Grund zur Furcht hat.“ (SPINOZA, Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, Abhandlung vom Staate, § 6 und § 9, S. 74-76.)

<sup>454</sup> Dies ist bemerkenswert, da Schelling an anderer Stelle genau das Gegenteil macht und auf Ideen als Lösungsmodelle zurückgreift, den Staat wie gesehen als „Kunstwerk“ oder als „Organismus“ deutet.

<sup>455</sup> F. W. J. SCHELLING, Darstellung der reinrationalen Philosophie, SW XI, 535 f.

## **4.4 Drittes antipolitische Prinzip: Die Religion**

### **4.4.1 „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“ - Kants Religionskonzept**

Schellings Philosophieren über den Sinn und Zweck, den Nutzen und die Bedeutung von Religion lässt sich besser nachvollziehen, wenn man zunächst auf Kants Vorleistungen auf diesem Feld eingeht. Mit dessen Ausführungen setzt sich Schelling umfassend auseinander und schlägt, wie im darauffolgenden Kapitel zu zeigen sein wird, einen neuen, von Kant abweichenden Kurs vor.<sup>456</sup> Francois Marty hat sich in seinem Aufsatz über die „Frage der Religion als Probestein eines kritischen Denkens“ die Mühe gemacht, die Häufigkeit des Wortes „Religion“ in Kants Veröffentlichungen nachzuhalten. Dabei gelangt er zu der nicht uninteressanten Erkenntnis, dass der Gebrauch über die Jahre in seinen philosophischen Werken stetig zugenommen hat. Während zwischen den Jahren 1747, dem Jahr seiner ersten veröffentlichten Schrift<sup>457</sup>, bis 1781, dem Erscheinungsjahr der ersten Ausgabe der „Kritik der reinen Vernunft“ das Wort keine dreißigmal vorkommt, thematisiert Kant den Begriff in seinen nachfolgenden Arbeiten wie der „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“<sup>458</sup> oder – was nicht verwundern dürfte – seinen Schriften über „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (1793) und den „Streit der Fakultäten“ (1798) erkennbar häufiger.

Obwohl es schwierig sein sollte, auf der Grundlage dieser Daten eine fundierte Aussage oder Interpretation zu treffen, lässt sich zumindest die triviale Schlussfolgerung festhalten, dass Kants Interesse an einer Aufarbeitung des Themas erstens nie abgeklungen ist und zweitens zum Ende seiner Schaffensperiode sogar an Bedeutung dazu gewonnen hat. Abseits dieser Beobachtung kann in Hinblick auf die Frage nach der Definition der Religion bei Kant eine gleichwohl präzisere Antwort gegeben werden. In seiner dritten „Kritik der ästhetischen Urteilskraft“ bemerkt Kant, dass die Religion die Erkenntnis aller „unserer Pflichten als göttliche Gebote“<sup>459</sup>

---

<sup>456</sup> Vgl. MARTY, FRANCOIS, Die Frage der Religion als Probestein eines kritischen Denkens, in: Kant über Religion, hrsg. von demselben und Friedo Ricken, Stuttgart 1992, S. 52.

<sup>457</sup> Vgl. KANT, Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise deren sich Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, in: Kants frühere, noch nicht gesammelte kleine Schriften, Lintz 1795.

<sup>458</sup> In der „Kritik der Urteilskraft“ verwendet Kant das Wort Religion 26mal, danach, in seiner 1793er Schrift, 173mal und 1798 im „Streit der Fakultäten“ 84. Den dritthäufigsten Gebrauch verortet Marty in der Schrift zur „Physischen Geographie“ mit 41mal.

<sup>459</sup> KANT, Kritik der Urteilskraft, 2001, B 477. Diese Definition findet sich bereits in der „Kritik der praktischen Vernunft“ (Vgl. KpV, V 129, 18-19) und wird von Kant noch viel früher in der „Kritik der reinen Vernunft“ im Wesentlichen vorbereitet. Dort schreibt er, allerdings nur in einer kleinen

sei. Auf welche Ausdeutung Kant also mit seinen Überlegungen zur Religion hinaus will, kann hier bereits erahnt werden: Kant denkt das Wesen der Religion und zwar praktisch unverändert bis zum Ende seines Lebens in einem engen Zusammenhang mit ethischen und moralischen Gesichtspunkten. Religion ist nicht allein die Vermittlung religiöser Glaubensinhalte, nicht Offenbarungslehre, sondern stellt in erster Linie ein Statut oder einen Ordnungskatalog für den Handelnden im Alltag dar, dessen Grundlage keine anderen als die göttlichen Gebote sind.<sup>460</sup> Dadurch erlangt Religion bei Kant gleichfalls einen Erziehungscharakter. Dank der Lehren und Vorschriften der Religion kann sich der Mensch zu einem vernünftigen, weil guten Wesen entwickeln, und das radikale Böse in ihm, die Widerspenstigkeit seiner sinnlichen Triebe und den natürlichen, in ihm vorkommenden Egoismus beschränken und Einhalt gebieten.<sup>461</sup> Dazu schreibt Kant: „Nach der moralischen Religion aber [...] ist es ein Grundsatz: daß ein jeder so viel, als in seinen Kräften ist, thun müsse, um ein besserer Mensch zu werden“<sup>462</sup> Dabei identifiziert Kant das Gute mit dem Einhalten der gebotenen Pflichten. Was auch immer wir Gutes tun, ist „bloß[e] Pflicht“, „was in der gewöhnlichen sittlichen Ordnung ist“, und verdient „nicht bewundert zu werden“<sup>463</sup>. Wichtig ist jedoch, dass sich der Mensch frei dazu

---

Fußnote: „Die Metaphysik hat zum eigentlichen Zwecke ihrer Nachforschung nur drei Ideen: Gott, Freiheit und Untersterblichkeit, so daß der zweite Begriff, mit dem ersten verbunden, auf den dritten als einen notwendigen Schlußsatz, führen soll. Alles, womit sich diese Wissenschaft sonst beschäftigt, dient ihr bloß zum Mittel, um zu diesen Ideen und ihrer Realität zu gelangen. Sie bedarf sie nicht zum Behuf der Naturwissenschaft, sondern um über die Natur hinaus zu kommen. Die Einsicht in dieselben würde Theologie, Moral und durch beider Verbindung, Religion mithin die höchsten Zwecke unseres Daseins, bloß vom spekulativen Vernunftvermögen und sonst von nichts anderem abhängig machen.“ (KANT, Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von Raymund Schmidt, Hamburg 1956, B 395.)

<sup>460</sup> MAGNUS STRIET zeigt, dass eine Definition der Religion als Ethik bei Kant zu verkürzt wäre, auch wenn der Autor mehrmals in seinen verschiedenen Publikationen darauf insistiert. Striet verweist auf zwei Textstellen: zum einen auf Kants Beschluss in der „Kritik der praktischen Vernunft“, wo Kant davon spricht, „dass [z]wei (sic!) Dinge [...] das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht [erfüllen, M. S.], je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir.“ (KANT, Kritik der praktischen Vernunft, A 289.) Zum anderen erwähnt Striet den physikotheoretischen Gottesbeweis als weiteres Arbeitsfeld und anderen Ansatz zur Erschließung der Religion bei Kant. (Vgl. Ders., „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“. Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie, in: Kant und die Theologie, hrsg. von demselben und Geog Essen, Darmstadt 2005, S. 163.)

<sup>461</sup> Kant versteht das Böse als Möglichkeit der menschlichen Freiheit, sein Handeln nicht nach den „objektiven Gesetzen der Sittlichkeit“ auszurichten, die für Kant das Gute darstellen. Kant spricht vom radikalen Bösen, insofern es als Neigung oder „Hang zum Bösen“ in der menschlichen Natur vorkommt. Der Hang zum Bösen ist für ihn der „subjektive [...] Grund [...] der Möglichkeit einer Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze“ (KANT, AA VI, 29), der selbst als ein „Actus der Freiheit“ (Kant, AA VI, 21) verstanden werden und der „dem moralischen Vermögen der Willkür ankleben [muss]“ (Kant, AA VI, 31) – sonst ließe sich das Verhalten nämlich gar nicht moralisch bewerten.

<sup>462</sup> KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Kants Werke, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VI, Berlin 1968, S. 52.

<sup>463</sup> Ebd., S. 48f.

entscheiden können muss, ob er sich an die Pflichten und folglich an das Gute hält oder nicht, andernfalls kann nicht von einer moralischen Handlung die Rede sein. Kurzum ist der Zweck der Religion bei Kant ein pragmatischer und ähnlich wie die Moral eine Art Pflichtenkodex.<sup>464</sup>

„Religion unterscheidet sich nicht der Materie, d. i. dem Objekt nach in irgendeinem Stücke von der Moral“, schreibt Kant in seiner Schrift „Der Streit der Fakultäten“, „denn sie geht auf Pflichten überhaupt, sondern ihr Unterschied von dieser ist bloß formal, d. i. eine Gesetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus dieser selbst erzeugte Idee von Gott auf den menschlichen Willen zur Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluß zu geben.“<sup>465</sup>

Zweifelsohne nimmt Kant durch diese moralische Auslegung der Religion, eine sehr starke Eingrenzung derselben vor, bei der zurecht zu fragen ist, ob diese Methode wirklich geeignet ist.<sup>466</sup> Schließlich werden durch die einseitige Festlegung andere Themengebiete ausgespart und übergangen, wichtige Aspekte wie der Dialog zwischen Kirche und Mensch oder die Vermittlung von theologischen Inhalten vernachlässigt.<sup>467</sup> Andererseits steht für Kant fest, dass es zum Erkennen der rein sittlichen Gesetze und zum Erkennen der moralischen Pflichten weder einer vermittelnden Instanz, noch eines besonderen Werkzeugs oder gar einer Kirche bedarf.

Jeder Mensch kann aus eigener Vernunft den Willen Gottes, der sich in der Religion ausdrückt, erkennen. „Denn eigentlich“, merkt Kant an, „entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewußtsein dieser Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen den ganzen in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effekt verschaffen kann. Der Begriff

---

<sup>464</sup> JAMES J. DICENSO stellt die Religion sogar in einen größeren Zusammenhang und untersucht diese in Hinblick auf Kants politische Vorstellungen. So liest man bei ihm schon in der Einleitung: „In Kant's writing, the topic of religion occupies a strategic space at the confluence of epistemology, ethics, and politics. Inquiries into the validity of religious truth claims and the possible meanings of religious writings and images form a vital part of Kant's ethical and political project. (Vgl. Ders., Kant, religion, and politics, Cambridge 2011, S. 1.)

<sup>465</sup> Vgl. KANT, Der Streit der Fakultäten, hrsg. von Steffen Dietzsch, S. 34.

<sup>466</sup> Skeptische Bedenken gibt es unter anderem von FRANCOIS MARTY. Dieser sieht durch die Eingrenzung der Religion auf die Ethik das Eigentliche der Religion nicht mehr abgebildet. (Vgl. Ders., Die Frage der Religion als Probierstein eines kritischen Denkens, in: Kant über Religion, S. 52f.)

<sup>467</sup> Kant selbst liefert eine Begründung für seine verknappte Definition. Er will vermeiden, dass durch eine zu umfangreiche Darstellung unnötige Forderungen formuliert werden, die der Begriff nicht erfüllen kann. In einer Fußnote führt er aus: „Durch diese Definition wird mancher fehlerhaften Deutung des Begriffs einer Religion überhaupt vorgebeugt. Erstlich: daß in ihr, was das theoretische Erkenntnis und Bekenntnis betrifft, kein assertorisches Wissen (selbst des Daseins Gottes nicht) gefordert wird, weil bei dem Mangel unserer Einsicht übersinnlicher Gegenstände dieses Bekenntnis schon geheuchelt sein könnte.“ (Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 153.)

eines nach bloßen rein moralischen Gesetzen bestimmten göttlichen Willens läßt uns nur einen Gott, also auch nur eine Religion denken, die rein moralisch ist.“<sup>468</sup> Alles andere sind „verschiedene Glaubensarten an göttliche Offenbarung und deren statuarische Lehren, die nicht aus der Vernunft entspringen können, d. i. verschiedene Formen der sinnlichen Vorstellungsart des göttlichen Willens, um ihm Einfluß auf die Gemüter zu verschaffen, unter denen das Christentum, soviel wir wissen die schicklichste Form ist.“<sup>469</sup>

Hierin zeigt sich also der Höhepunkt der Kantischen Religionsphilosophie und gleichwohl revolutionäre Neuansatz der Aufklärung. Wahre religiöse Gesetze und ihre praktischen Prinzipien brauchen keine Statuten, keine Offenbarungsweisheiten oder Gebote, die letztlich nur auf Autoritäten fußen. Solche „statuarischen“ oder „geoffenbarten“ Religionen basieren zumeist auf der Macht von heiligen Schiften wie der Bibel oder auf der Macht absoluter Herrscher. Diese Form der Religion lehnt Kant ab und spricht von einem „Religionswahn, dessen Befolgung ein Afterdienst, d. i. eine solche vermeintliche Verehrung Gottes ist, wodurch dem wahren, von ihm selbst geforderten Dienste gerade entgegen gehandelt wird.“<sup>470</sup> Die Schlussfolgerung hieraus ist so schlicht wie bahnbrechend: Moralisches Handeln, die Fähigkeit, sich zum Guten als auch zum Bösen zu entwickeln, hängt von jedem Menschen selbst ab, vom erfolgreichen oder fehlerhaften Gebrauch der praktischen Vernunft und Anwendung des kategorischen Imperativs.

Die Religion kann nicht bestimmen, was moralisch geboten oder verboten ist. Sie verkündet keine Wahrheiten, die fundamental oder unumstößlich wären. „Die Moral, so fern sie auf dem Begriffe des Menschen als eines freien, eben darum aber auch sich selbst durch seine Vernunft an unbedingte Gesetze bindenden Wesens gegründet ist, bedarf weder der Idee eines andern Wesens über ihm, um seine Pflicht zu erkennen, noch einer andern Triebfeder als des Gesetzes selbst, um sie zu beobachten. Wenigstens ist es seine eigene Schuld, wenn sich ein solches Bedürfnis an ihm vorfindet, dem aber alsdann auch durch nichts anders abgeholfen werden kann: weil, was nicht aus ihm selbst und seiner Freiheit entspringt, keinen Ersatz für den Mangel seiner Moralität abgiebt. - Sie bedarf also zum Behuf ihrer selbst (sowohl objectiv, was das Wollen, als subjectiv, was das Können betrifft) keinesweges der Religion,

---

<sup>468</sup> KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 104

<sup>469</sup> Ders., Der Streit der Fakultäten, S. 34.

<sup>470</sup> Ders., Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, 167.

sondern Vermöge der reinen praktischen Vernunft ist sie sich selbst genug.“<sup>471</sup> Es ist allein der einzelne vernunftbegabte Mensch, der Zugang zu den „Pflichten als göttlicher Gebote“ hat, die aber nicht als „Sanktionen, d. i. [als] willkürliche, für sich selbst zufällige Verordnungen eines fremden Willens“<sup>472</sup> zu verstehen sind.

Wie aber gelingt der Rückgriff auf die „wahre Religion“ und wodurch sind die Pflichten abgesichert? Woher weiß der Einzelne, dass die Pflichten, nach denen er sich orientiert, richtig sind? Um die skeptischen Einwände auszuräumen, greift Kant auf ein bekanntes Argument der Philosophiegeschichte zurück. Ähnlich wie Descartes<sup>473</sup> in seinen „Meditationen“ nimmt auch Kant zur Fundierung seiner Theorie an, dass es ein „höchstes Wesen“, einen Gott, geben muss, der erstens gütig, zweitens heilig und drittens vollkommen ist, und der daher den freien Menschen nicht zu täuschen imstande sein kann. Die Pflichten, auf die sich jeder Einzelne durch die Vernunft besinnt, sind „Gebote des höchsten Wesens“, das sich durch einen „moralisch-vollkommenen (heiligen und gütigen) [...] Willen“<sup>474</sup> auszeichnet, schreibt Kant.

Jede erkannte Pflicht ist somit automatisch richtig, da Gott weder schlechte Eigenschaften hat, noch böse Absichten verfolgt und also niemals einen irrtümlichen Gedanken, einen Trugschluss, jedenfalls im Bezug auf die göttlichen Gebote im Menschen zulassen würde. Dadurch gelingt es selbst dem „einfältigsten Menschen“, „als ob es ihm buchstäblich ins Herz geschrieben wäre“, die Pflichten und Gesetze der „unsichtbaren Kirche“ einzusehen.<sup>475</sup> Denn diese Fähigkeit kann bei „jedem

---

<sup>471</sup> KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 3.

<sup>472</sup> Ders., Kritik der praktischen Vernunft, AA 129.

<sup>473</sup> DESCARTES begründet die Unmöglichkeit, von Gott als Mensch in seinen Einsichten getäuscht zu werden wie folgt: „Habe ich aber erst einmal eingesehen, daß es einen Gott gibt und zugleich auch, daß alles übrige von ihm abhängt und daß er kein Betrüger ist, und habe ich daraus geschlossen, daß alles, | was ich klar und deutlich erfasse, notwendig wahr.“ Ders., Meditationen. Über die Grundlagen der Philosophie, hrsg. von Artur Buchenau, Hamburg 1994, 86.

<sup>474</sup> KANT, Kritik der praktischen Vernunft, AA 130.

<sup>475</sup> Um den Gegensatz zwischen der Vernunftreligion und Religion einer Kirche noch einmal zu verdeutlichen, sind die nachfolgenden Sätze Kants ganz eingehend: „Da eine reine Vernunftreligion als öffentlicher Religionsglaube nur die bloße Idee von einer Kirche (nämlich einer unsichtbaren) verstattet, und die sichtbare, die auf Satzungen gegründet ist, allein einer Organisation durch Menschen bedürftig und fähig ist: so wird der Dienst unter der Herrschaft des guten Principis in der ersten nicht als Kirchendienst angesehen werden können, und jene Religion hat keine gesetzliche Diener als Beamte eines ethischen gemeinen Wesens; ein jedes Glied desselben empfängt unmittelbar von dem höchsten Gesetzgeber seinen Befehle. Da wir aber gleichwohl in Ansehung aller unserer Pflichten (die wir insgesamt zugleich als göttliche anzusehen haben) jederzeit im Dienste Gottes stehen, so wird die reine Vernunftreligion alle wohldenkenden Menschen zu ihren Dienern (doch ohne Beamte zu sein) haben; nur werden sie so fern nicht Diener einer Kirche (einer sichtbaren nämlich, von der allein hier die Rede ist) heißen können.“ (Vgl. KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 152f.) Und im „Streit der Fakultäten“ hält Kant fest: „Der Gott, der unsere eigene (moralisch-praktische) Vernunft spricht, ist ein untrüglicher, allgemein verständlicher Ausleger dieses seines Wortes, und es kann auch schlechterdings keinen anderen (etwa auf historische Art)

Menschen, ohne ihm etwas davon gelehrt zu haben, ganz und gar abgefragt werden“<sup>476</sup>, weil er zum „Reich Gottes“<sup>477</sup> gehört. Dieser letzte Gedanke, die Rede vom Reich Gottes auf Erden, rundet Kants Argumentationskette ab und verbindet Kants Religionsbegriff mit seinen zugegeben idealen Hoffnungen und Erwartungen in Bezug auf die künftige Entwicklung der Menschheit. Sie basiert auf der Idee, dass sich das Prinzip des Guten in jedem Menschen wiederfinden lässt und eine Herrschaft errichtet werden kann, frei von bösen Einflüssen, frei von Übel und Unheil, und letztlich einen ewigen Frieden in der Welt bedeuten kann. In dieser Vorstellung, führt Kant weiter aus, werden „Natur und Sitten in eine, jeder für sich beide fremde, Harmonie, durch einen heiligen Urheber“ zusammengeführt, der das „abgeleitete höchste Gut möglich macht“<sup>478</sup>. Zusammengefasst verbirgt sich hinter den letztgenannten Ausführungen der Wunsch, dass ein „Reich Gottes“ die Menschheit der Glückseligkeit näher bringen kann<sup>479</sup> und sie aus Krisen und Kriegszuständen, aus gesellschaftlichen Verwerfungen und Intrigen herauszuführen in der Lage ist. Dementsprechend hoch stuft der Autor die Bedeutung eines solchen Ideals für seine Philosophie ein. Kant stellt fest, dass ein „Reich Gottes“ weit über den Einzelnen hinausführt und wohlmöglich der Menschheit wichtigstes Ziel darstellt. Er notiert in seinen „Reflexionen“: „Das Reich Gottes auf Erden: das ist die letzte Bestimmung des Menschen.“<sup>480</sup> Und eine entscheidende Voraussetzung hierfür ist die eingangs problematisierte Aufforderung an die Gesellschaft und an jeden

---

beglaubigten Ausleger seines Wortes geben; weil Religion eine reine Vernunftsache ist.“ (Vgl. KANT, „Streit der Fakultäten“, S. 68f.

<sup>476</sup> KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 181f.

<sup>477</sup> Die Idee eines „Reich Gottes“ nimmt eine zentrale Position in Kants Schriften ein. Der Begriff von einem Reich Gottes, das Jesus in Anlehnung an die alttestamentlichen Lehren als mit seiner Person nahegekommen verkündet (MK 1,5; MT 4,17; LK 10,9.11), fand Kant im Pietismus seiner Zeit vor. Der Pietismus knüpfte an die bereits von Melanchton angeregte protestantische Verkirchlichung des Reich-Gottes-Gedankens an. Dabei bediente sie sich einer Kombination aus biblizistisch-heilsgeschichtlichen Stufenschemata zu einer Umgestaltung der Welt mit eigenen geistlich-gemeinschaftlichen Bekehrungs- und Heiligungsgedanken. Die zeitgenössische Aufklärung hat dann auf der Folie deistischer Weltanschauungen sowie eines Fortschrittsprogramms und der Idee von einer Erziehung des Menschengeschlechts, diesen Reich-Gottes-Gedanken ins Diesseits übersetzt und moralisiert. (Vgl. SALA, GIOVANNI B., Das Reich Gottes auf Erden. Kants Lehre von der Kirche „ethischem gemeinen Wesen“, in: Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, hrsg. von Norbert Fischer, Hamburg 2004, S. 231) Die Textbasis der Idee des Reich des Gottes ist bei Kant ziemlich schmal; erst im Werk von 1793 wird sie entfaltet, davor spielt sie eher eine geringere Rolle und äußert sich im Wesentlichen implizit.

<sup>478</sup> KANT, Kritik der praktischen Vernunft, AA 232.

<sup>479</sup> In der „Kritik der reinen Vernunft“ führt Kant diesen Gedanken so aus: „Ich nenne die Idee einer solchen Intelligenz, in welcher der moralisch vollkommenste Wille, mit der höchsten Seligkeit verbunden, die Ursache aller Glückseligkeit in der Welt ist, sofern sie mit der Sittlichkeit (als der Würdigkeit glücklich zu sein) in genauem Verhältnisse steht, das Ideal des höchsten Guts.“ (Vgl. KANT, Kritik der reinen Vernunft, AA 811).

<sup>480</sup> KANT, Reflexionen, AA 15, 608.

Einzelnen, die wahre Religion und wahren „Pflichten als göttlicher Gebote“ zu erkennen.

#### **4.4.2 Religion ist nicht ohne Geschichte zu haben: Schellings Kritik an Kant**

Wie geht Schelling mit Kants Überlegungen zur Frage der Religion um? Stimmt er ihm zu? Oder setzt er sich von seinem Vordenker ab? Bereits im letzten Kapitel ist auf Schellings differenzierte Haltung zu Kants Religionsverständnis hingewiesen worden. Dieser Ansatz wird im Folgenden weiter ausgeführt.

Schelling, obgleich er Kant eine große Wertschätzung für die Philosophiegeschichte zu teil werden lässt<sup>481</sup>, kritisiert denselben für sein einseitiges Religionsverständnis und schlägt einen neuen Weg in der Debatte ein. Dieser kennzeichnet sich vor allem durch einen anderen Definitionsversuch des Religionsbegriffs. Im Gegensatz zu Kant erfüllt Religion bei Schelling nicht nur einen moralischen Zweck. Das Religionsverständnis darf sich ihm zufolge nicht nur auf die Einsicht, das Begreifen und Anwenden von Pflichten göttlicher Gebote im täglichen Leben beschränken. Eine Reduktion der Religion allein auf die Moralphilosophie ist für ihn zu kurz gedacht. Von daher stimmt er mit Hegel überein, dass die bisherigen Religionskonzepte keine

---

<sup>481</sup> Hier sei insbesondere auf Schellings kurze Schrift aus dem Jahr 1804 verwiesen, wo er Kant als wichtigen Vordenker einordnet, der neue herausragende Perspektiven und Ansätze für die Wissenschaft und Gesellschaft geschaffen hat, deren Bedeutung vergleichbar mit den Erkenntnissen und Ergebnissen von Kopernikus waren. Schelling notiert: „Die öffentliche Wirkung einer Philosophie nach ihrem Einflusse auf andere Doctrinen geschätzt, hat Kant nicht nur in den moralischen und politischen Wissenschaften, sondern mittelbar und unmittelbar in den meisten übrigen den Grund einer neuen Betrachtungsweise gelegt. Aehnlich seinem Landsmann Copernicus, der die Bewegung aus dem Zentrum in die Peripherie verlegte, kehrte er zuerst von Grund aus die Vorstellung um, nach welcher das Subjekt unthätig und ruhig empfangend, der Gegenstand aber wirksam ist: eine Umkehrung, die sich in alle Zweige des Wissens wie durch eine elektrische Wirkung fortleitet.“ (SCHELLING, Immanuel Kant, SW I, 6, 5.) Obwohl Schelling Kant einerseits für sein Werk und überdies für seine Person in höchsten Tönen lobt, hält er andererseits – sehr widersprüchlich – für undenkbar, dass Kant eines Tages über die Grenzen Deutschlands großen Erfolg haben dürfte. So schreibt er zunächst: „Unentstellt von den großen Zügen, welche der Mißverstand solcher, die unter dem Namen von Erläuterern und Anhängern Caricaturen von ihm oder schlechte Gipsabdrücke waren, so wie von denen, welche die Wuth bitterer Gegner ihm andichtete, wird das Bild seines Geistes in seiner ganz abgeschlossenen Einzigartigkeit durch die ganze Zukunft der philosophischen Welt strahlen.“ (SCHELLING, SW I, 6,9) Gleich darauf relativiert Schelling das Lob auch wieder: „Die Verbreitung seiner [Kants] Philosophie unter andere Nationen außer der nördlichen, welche sich jederzeit näher an deutsche Cultur anschlossen, hat weder bisher bedeutenden Erfolg gehabt, noch kann ich ein solcher für die Zukunft auf dem bisherigen Wege versprochen werden. Kants Philosophie und noch mehr seine Darstellung derselben trägt ein starkes Gepräge von Nationalität, und verliert durch die vielfache Beziehung auf die in Deutschland vor ihm herrschende Schulphilosophie sehr viel an Allgemeinheit und Universalität.“ (SCHELLING, SW I, 6, 10).



fundierten philosophischen Betrachtungen liefern, weitestgehend unausgegoren sind und einer Bearbeitung bedürfen.<sup>482</sup>

Besonders deutlich vertritt Schelling diesen Standpunkt in der Schrift „Über Volksunterricht und Offenbarung“.<sup>483</sup> Er zitiert eine längere Textpassage Lessings, der zufriedenstellend anmerkt, dass die Aufklärung zwischen der Orthodoxie und Philosophie „eine Scheidewand gezogen [hätte], hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andere zu hindern“<sup>484</sup>. Sehr zum Nachteil der Wissenschaften hätte dann eine Entwicklung eingesetzt, bei der diese Scheidewand eingefallen sei. Grund hierfür sind Lessing zufolge die vielen Anmaßungen der Theologen, die sich eines falsch verstandenen Kantianismus bedienten, einerseits um

---

<sup>482</sup> Vgl. KNATZ, F. W. J. Schelling, in: Handbuch Deutscher Idealismus, S. 264.

<sup>483</sup> Die von Schelling hier 1798 vorgebrachten Äußerungen werden in der Forschung zu Schellings Anfängen seines Nachdenkens über religiöse Zusammenhänge gerechnet, die sich vor allem noch durch eine stark ablehnende und negative Haltung des Philosophen gegenüber Religion und Theologie charakterisieren lassen. Mit großem Einsatz führt Schelling beispielsweise wenige Jahre zuvor einen bitteren Kampf gegen die Theologie, namentlich gegen die protestantische Tübinger Orthodoxie, ferner gegen die christliche Daseinsauffassung überhaupt. Er kritisiert die Scheinobjektivität eines transzendenten Gottes, die Vorstellung Gottes als Persönlichkeit, als Schöpfers und Regenten der Welt, Garanten einer prästabilierten Harmonie und lehnt jedwede Vorstellung ab, wonach sich der Mensch den Geboten Gottes zu unterwerfen habe und zum unbedingten Gehorsam verpflichtet sei. (Vgl. ZELTNER, Schelling, S. 208.) Schellings Ziel ist es aber nicht, Gott zu leugnen, sondern ihn in seiner Philosophie des absoluten Ichs zu integrieren. Dieser zufolge leiten sich Begriffe wie Gott oder prästabilierte Harmonie aus dem absoluten Ich ab. „Wenn aber die Objekte selbst nur durchs absolute Ich (als den Inbegriff aller Realität) Realität erhalten, und daher nur in und mit dem empirischen Ich existieren, so ist jede Causalität des empirischen Ichs [...] zugleich ein Causalität der Objekte, die ihre Realität gleichfalls nur dem Inbegriff aller Realität, dem Ich verdanken. Dadurch erhalten wir ein Princip prästabilierten Harmonie, daß aber bloß immanent, und nur im absoluten Ich bestimmt ist.“ (SW I, I, 240) In seiner späteren Schaffensphase, mit seinen Überlegungen in der „Philosophie der Offenbarung“ schlägt Schelling einen anderen Kurs ein. Er entwickelt hier die Idee einer philosophischen Religion, die wesentliche Charakteristika seines neuen Verständnisses der Mythologie trägt. (Vgl. ZELTNER, S. 214.) Darin spricht sich Schelling für die Einsicht aus, dass der scheinbare Gegensatz von Philosophie und Religion auf einer Abstraktion beruhen würde. Philosophie und Religion bei der Behandlung ihrer jeweiligen Gegenstände einander bedingen. (Vgl. SW XI, S 250f. 255f.). Ehe es aber zu einer philosophischen, Schelling spricht auch von einer freien Religion kommen kann, muss sich das Bewusstsein von der Offenbarung lösen, von ihr frei werden. (Vgl. ZELTNER, Schelling S. 214.) Eine ausführlichere Kommentierung zum Begriff der philosophischen Religion kann bei Zeltner nachgelesen werden. Allgemein zeigt sich beim späten Schelling mit seiner positiven Philosophie eine stärkere Hinwendung zu religiösen Inhalten. Schelling selbst erwartet „von der Welt nichts mehr [...], als die nötige Stille und Ruhe“. (Vgl. PLITT (Hrsg.), Aus Schellings Leben, In Briefen, Bd. 3, Leipzig 1869/70, S. 210.) Die positive Philosophie soll diese Kontemplation ermöglichen. Hofmann schlussfolgert, dass Schelling sich nun endgültig von der kritischen Besprechung der politischen Aktivitäten seine Zeit verabschieden wollte, um sich von den Unruhen fern zu halten. Worauf Schelling in letzter Instanz abzielt, ist die Begründung einer christlichen Eschatologie, die Schelling als Antwort auf die neuen gegenwärtigen Politideen von Kommunismus und Liberalismus formuliert. Dieses Unternehmen ist darum bemüht, die Philosophie in der Religion aufgehen zu lassen. Wissen und Glauben verschmelzen zu einer Einheit, die letztlich allerdings durch den Glauben abgesichert wird. Die Vernunft gerät dabei in den Hintergrund der Betrachtung und verliert ihre „prinzipiierende Funktion“; die Philosophie wird identisch gesetzt mit religiösen Propositionen (Vgl. LOSURDO, Von Louis Philippe bis Louis Bonaparte, S. 254. Und vgl. HOFMANN, Über den Staat hinaus, S. 210.)

<sup>484</sup> SW I, I, 478.

ihre Positionen zu retten, andererseits um Einfluss auf Vernunft und Philosophie zu bekommen.<sup>485</sup>

Schelling wiederum begrüßt den Aufbruch und die von Lessing konstatierten Veränderungen in der Theologie, vermutlich weil sich gerade dadurch eine Chance bietet, die bis dato hervorgebrachten Religionssysteme auf den Prüfstand zu bringen. „Wäre eine Scheidewand geblieben, so hätten die Abergläubigen immer ruhig ihr Wesen treiben mögen. Nun sie niedergeriessen ist, soll sie es bleiben, und man muss sorgen, daß aus dem doppelten Wege, der diesseits und jenseits hinlief, Eine Heerstraße werde, worauf künftig alle Welt wandelt. Warum soll man den Volksbetrügern die Larve nicht abziehen? Man muß sich nicht irre machen lassen durch die Rotte von Halbköpfen, die, weil ihr Lichtputzeramt, zu Ende geht, den anbrechenden Tag verwünschen. Oder soll, damit die Johanneswürmer fortleuchten, oder irgend ein faules Holz noch scheine die Sonne nicht aufgehen?“<sup>486</sup>

In Bezug auf Schellings Kritik an Kant bedeutet diese Motivation nunmehr, einen Neuansatz in der theologischen Debatte zu finden und einen breiteren Religionsbegriff für die Wissenschaft nutzbar zu machen. Zunächst aber führt Schelling aus, dass Kants Versuch, die Idee der Offenbarung in das Konzept einer Vernunftphilosophie zu integrieren, keine tragfähige Ausgangsposition darstellt. Kant streicht die Offenbarung aus der theoretischen Vernunft, um sie dann in der praktischen Vernunft wiederzuzulassen. Für Schelling steht fest, dass Offenbarung im Hinblick auf die praktische Vernunft nur gefordert werden kann, wenn sie sich auch theoretisch erweisen lässt. Er klagt an, dass gerade die Theologie die Offenbarung als Gebot der praktischen Vernunft unter dem Zeichen der Aufklärung fordert, obwohl sie ihre theoretische Konstruktion bezweifelt.<sup>487</sup> „Dazu kommt noch“, bemerkt Schelling in der oben bereits zweimal zitierten Schrift über den Volksunterricht an, „daß eben diejenige Philosophie (wenn dieser oft mißbrauchte

---

<sup>485</sup> Vgl. ZELTNER Schelling, S. 208f.

<sup>486</sup> SW I/I, 479.

<sup>487</sup> Vgl. KNATZ, F. W. J. Schelling, in: Handbuch Deutscher Idealismus, S. 265. 40 Jahre später beschäftigt Schelling das Thema weiterhin. In seiner Abhandlung über die „Philosophie der Offenbarung“ untersucht er die Frage, worin Vernunft und Offenbarung differenziert werden können. Dabei stellt er bereits in der Einleitung fest, dass die Offenbarung „etwas über die Vernunft hinausgehendes enthalten“ muss, „das man ohne die Vernunft noch nicht hat. (Vgl. Schelling, Philosophie der Offenbarung, S. 98.) Der Unterschied zwischen Vernunft und Offenbarung liegt also darin, dass Letztere durch ein historisches Moment gekennzeichnet ist. Hierbei rückt Schelling erneut die Bedeutung des Geschichtlichen für seine Philosophie der Religion in den Vordergrund. „Zunächst geht das *Tatsächlich über* die Vernunft hinaus. Ist die Offenbarung aber Realität, so steht sie in einem historischen Zusammenhang und so bedarf es, um sie zu begreifen, eines höhern über sie selbst hinausgehenden geschichtlichen Zusammenhangs. Ohne diesen ist die Offenbarung nicht zu begreifen.“ (Ders., Philosophie der Offenbarung, S. 98.)

Name auch hier mißbraucht werden darf), welche die Offenbarung als ein praktisches Postulat aufstellt, von der Natur und dem Wesen praktischer Postulate ganz falsche Begriffe haben muß. Denn da ein großer Theil jener Philosophen ohne Hehl bekennt, daß es um die theoretische Realität jenes Begriffs sehr mißliche aussehe, daß er durch theoretische Vernunft inconstructibel, d. h. daß er schlechthin unvernünftig sey, und da ebendieselben doch von einer praktischen Realität dieses Begriffs träumen, so müßten sie in dem Wahne stehen, daß, was theoretisch höchst unvernünftig ist, doch p r a k t i s c h (was mögen sie wohl dabei denken?) höchst vernünftig seyn könne.“<sup>488</sup> Und weiter schreibt Schelling: „Es ist am Tage, daß man dadurch, daß jener Begriff [gemeint ist der Begriff der Offenbarung] praktisches Postulat wird, eine theoretische Konstruktion desselben nicht umgehen kann.“<sup>489</sup> Schelling kritisiert ferner, dass Kant durch seine moralische Auslegung der Religion das eigentlich Positive des Begriffs verfehlt; er verzichtet nämlich auf den Aspekt der Geschichte, der aber für Schelling einen wesentlichen Teil des Begriffs ausmacht. Kant verwendet das Beispiel Jesu als moralischen Lehrer, ähnlich wie Lessing oder Fichte, nutzt die Figur, um einen Wertegeber und Maßstab festzuschreiben. Schelling lehnt es allerdings ab, moralische Kategorien aus dem Christentum zu extrahieren und das Geschichtliche unberücksichtigt zu lassen. Für ihn liegt das Wesen des Christentums gerade im Geschichtlichen.<sup>490</sup>

„Die Ideen, mit welchen die religiöse Versammlung zur historischen Kraft sich belebt, werden als v o r h a n d e n (seit alter Zeit) unter Menschheit vorausgesetzt; und es ist ein besonderes Glück auch für das kultivierte Volk, wenn ein religiöse Urkunde aus der Vorwelt vorhanden ist, in welcher jene Ideen historisch niedergelegt sind. Die Geschichte der Religion ist dann eine fortgehende Offenbarung oder symbolische Darstellung jener Ideen, sowie überhaupt die ganze Geschichte nichts anderes ist, als die fortgehende Entwicklung des moralischen Weltplans, den wir als prädestiniert durch die Vernunft (insofern sie absolut ist) annehmen müssen.“<sup>491</sup> Mit anderen Worten formuliert, versucht Schelling durch den Begriff der Geschichte neben der moralischen Zweckgebundenheit den konkreten Bezug der Religion zum alltäglichen Leben der Menschen zu unterstreichen.

Auf der Grundlage abgefasster historischer Religionstexte wie Urkunden entwickeln sich moralische Werte- und Regelsysteme, die von Kulturen erlernt und wiederholt

---

<sup>488</sup> SW I, I, 476.

<sup>489</sup> SW I, I, 476.

<sup>490</sup> Vgl. KNATZ, F. W. J. Schelling, in: Handbuch Deutscher Idealismus, S. 265.

<sup>491</sup> SW I, I, 480.

werden. Im „System des transzendentalen Idealismus“ behandelt Schelling daher kaum überraschend Religion als Element der praktischen Philosophie. Wahre Religion nennt Schelling das Bestreben der Vernunft, einen Zusammenhang zwischen unserer Freiheit im Handeln und den diese Freiheit konstituierenden Bedingungen unseres Handels herzustellen. In einer längeren Textpassage verdeutlicht Schelling diesen Sachverhalt ausführlich: „Richtet sich nun unsere Reflexion nur auf das B e w u ß t l o s e oder O b j e c t i v e in allem Handeln, so müssen wir alle freie Handlungen also auch die ganze Geschichte, als schlechthin prädestiniert annehmen, nicht durch eine bewusste, sondern durch eine völlig blinde Vorherbestimmung, die durch den dunklen Begriff des Schicksal ausgedrückt wird, welches das System des F a t a l i s m u s ist. Richtet sich die Reflexion allein auf das S u b j e k t i v e, willkürlich Bestimmende, so entsteht uns ein System der I r r r e l i g i o n und des A t h e i s m u s, nämlich die Behauptung, daß in allem Thun und Handeln kein Gesetz und keine Nothwendigkeit sey. Erhebt sich aber die Reflexion bis zu jenem Absoluten, was der gemeinschaftliche Grund der Harmonie zwischen Freiheit und dem Intelligenten ist, so entsteht uns das System der Vorhersehung, d. h. R e l i g i o n, in der einzig wahren Bedeutung des Wortes.“<sup>492</sup> Das Absolute dient Schelling als konstitutive Voraussetzung zur restlosen Aufklärung des Zusammenhangs von Bedingungen und Bestimmungen unserer Handlungen mit den Resultaten unserer Handlungen.<sup>493</sup> Allerdings hält Schelling für ausgeschlossen, dass sich das Absolute vollständig in der Geschichte offenbart, weil dies augenblicklich auch das Ende des geschichtlichen Prozesses hieße; und augenblicklich auch bedeuten würde, dass alle Möglichkeiten unseres Tuns aufgebraucht wären, und

---

<sup>492</sup> SW I, 3, 601.

<sup>493</sup> Vgl. KNATZ, F. W. J. Schelling, in: Handbuch Deutscher Idealismus, S. 266. Religion bestimmt Schelling als einen Ort, der über die Debatte von Notwendigkeit und Freiheit des Einzelnen hinausreicht. Religion dient Schelling also als Instrument zum Verständnis der eigenen Handlungen, gibt dem Menschen im Kleinen und verleiht dem Leben im Großen einen Sinn, hält die Möglichkeit bereit, Gott in seiner Offenbarung zu erkennen. „Religion, als Erkenntnis des schlechthin-Idealen, schließt sich nicht an diese Begriffe [etwa Freiheit und Notwendigkeit], sondern geht ihnen vielmehr voraus, und ist ihr Grund. Denn jene a b s o l u t e Identität, die nur in Gott ist, zu erkennen: zu erkennen, daß sie unabhängig von allem Handeln, als das Wesen oder An-Sich alles Handelns, ist der erste Grund der Sittlichkeit. Dem jene Identität der Nothwendigkeit und Freiheit nach ihrem indirekten Verhältnis zur Welt, aber in diesem doch erhaben über sie erscheint, erscheint sie als Schicksal, welches zu erkennen, daher zu der Sittlichkeit der erste Schritt ist. In dem Verhältnis der bewußten Versöhnung mit ihr erkennt sie Seele sie als Vorsehung, nicht mehr wie vom Standpunkt der Erscheinung als unbegriffene und unbegreifliche Identität, sondern als Gott, dessen Wesen dem geistigen Auge ebenso unmittelbar, durch sich selbst sichtbar und offenbar ist, als das sinnliche Licht dem sinnlichen Augen.“ (SW I, 6, 53.) Als Erläuterung dieses Zitats sei noch einmal auf den Begriff der Sittlichkeit bei Schelling hingewiesen. Mit wahrer Sittlichkeit verbindet Schelling die Vorstellung auf „ein freies Leben“, orientiert an der Gesetzmäßigkeit (SW I, 6, 55.). Gott ist für Schelling die absolute Sittlichkeit.

alles, was vom Standpunkt des Absoluten aus notwendig war zu tun, bereits getan wäre.

Da hiervon aber nicht die Rede sein kann, „wir uns also keine Zeit denken [können], in welcher [...] sich der Plan der Vorsehung, vollständig entwickelt“<sup>494</sup>, obliegt es der Religion, eine absolute Synthesis vernünftig zu konstruieren. Eine erste umfassendere Sicht auf Religion und Theologie gibt Schelling in den „Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums“. Er definiert die Religion als ein vor allem historisches Geschehen und die Theologie entsprechend als eine historische Wissenschaft. Schelling bleibt also auch hier unverändert bei seiner Überzeugung, dass Religion ohne Geschichte vernünftigerweise nicht zu erfassen ist, und Gott sich, wenn gleich nicht vollständig, in der Geschichte offenbart. In seiner ein Jahr später verfassten Abhandlung über „Philosophie und Religion“ bringt er diesen Sachverhalt auf die folgenden prägnanten Sätze: „Da aber Gott die *a b s o l u t e* Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit ist, diese aber nur in der Geschichte im Ganzen, nicht im Einzelnen ausgedrückt seyn kann, so ist auch nur die Geschichte im Ganzen – und auch diese nur successiv sich entwickelnde Offenbarung Gottes. [...] Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet [...].“<sup>495</sup>

Mit dieser Erweiterung des Religionsbegriffs hebt sich Schelling von Kant ab und begründet, wie zu zeigen versucht wurde, eine andere Religionsauslegung, bei der sich der Schwerpunkt weniger auf eine durch Vernunft individuell erkennbare Sittenlehre konzentriert, dafür aber den Modus der geschichtlichen Entwicklung berücksichtigt. Losgelöst von der theoretischen Auseinandersetzung vergisst Schelling nicht, sich mit den Fragen der Wertigkeit von Religion und Kirche als Glaubensträger in der Gesellschaft und im Staat zu befassen. An verschiedenen Stellen kommentiert der Autor das Verhältnis beider Institutionen. Im nächsten Abschnitt wird sich hierbei herausstellen, dass Schelling, ähnlich wie bei den bisher

---

<sup>494</sup> SW I, 3, 601. Schelling gibt an anderer Stelle zu verstehen, dass sich das Absolute vom Menschen nicht ohne weiteres begreifen lässt. Das Absolute kann nicht mit einer geometrischen Figur verglichen werden. Das Absolute in Worte allein zu fassen, ist unmöglich. „Denn alle möglichen Formen, das Absolute auszudrücken, sind doch nur Erscheinungsweisen desselben in der Reflexion.“ (SW I, 6, 25) Dennoch drückt sich das Absolute in jedem Subjekt und Objekt aus, ist „jeder Seele, wie die Anschauung jedem Auge [...] eigenthümlich“. Schelling spricht daher auch von einer individuellen Offenbarung, die allgemeine Gültigkeit besitzt. In der Anschauung des Absoluten begründet sich jedoch eine einzigartige Evidenz, „welche zu beschreiben jede menschliche Sprache zu schwach ist“. (SW I, 6, 27.) Jeder Versuch, das Absolute über Bezeichnungen wie Glaube, Ahndung, Gefühl auf das Individuelle des Individuums zurückzuführen und zu beschränken, ist zum Scheitern verurteilt. Denn durch ein solches Unternehmen würde man das Absolute nicht nur nicht erreichen, sondern würde ihr Wesen selbst aufheben. (Vgl. SW I, 6, 27.)

<sup>495</sup> SW I, 6, 57.

besprochenen Prinzipien der Freiheit und Person, einen weiteren antipolitischen Standpunkt dadurch verdichtet.

#### **4.4.3 Staat und Religion**

In der allgemeinen Einleitung seiner „Philosophie der Offenbarung“ überlegt Schelling, welche treibenden Kräfte den Menschen primär von Geburt bis zum Tod begleiten. Eine Antwort findet er sehr schnell und ohne große Umschweife: „Denn von zwei Mächten, dem Staat und der Religion, wird das menschliche Leben vorzugsweise bestimmt“<sup>496</sup>, heisst es in den Berliner Wintervorlesung 1841/2 bei Schelling. Der Staat steht für den politischen Rahmen, hat idealerweise die Funktion, das Gemeinwohl im Blick zu behalten, seine Bürger vor äußeren Angriffen zu schützen und Freiheit zu gewährleisten. Die Bedeutung der Religion hingegen verortet Schelling zunächst weniger im politischen oder öffentlichen Raum. Sie findet abseits, wenn man so will, im Privaten statt. In der Abhandlung zur „Philosophie und Religion“ führt Schelling 1804 fast als eine Art Nebensächlichkeit im Anhang aus: „Die eigentliche Religion, ihres idealen Charakters eingedenk, leiste auf die Öffentlichkeit Verzicht und ziehe sich in das heilige Dunkel der Geheimnisse zurück.“<sup>497</sup>

Alle anderen Formen der Religion, die im Licht der Öffentlichkeit stattfinden, mit dem Anspruch verbunden sind, ein gleichberechtigter Bestandteil des Staates zu sein, vom Staat politisch gewollt und gefördert werden, haben für Schelling esoterischen respektive mystischen Charakter. „Gott aber, die Einheit der obersten Ordnung, bleibt über alle Realität erhaben, und hat zu der Natur ewig nur ein indirektes Verhältnis. Repräsentiert nun der Staat in der höheren sittlichen Ordnung eine *zweite Natur*, so kann das Göttliche zu ihm immer nur im idealen und indirekten, nie aber in einem realen Verhältnis stehen, und die Religion kann daher im vollkommensten Staat, will sie zugleich sich selbst in unverletzt reiner Idealität erhalten, nie anders als esoterisch oder in Gestalt von Mysterien existieren. Wollt ihr, daß sie eine [...] öffentliche Seite habe, so gebt ihr diese in der Mythologie, der Poesie und der Kunst einer Nation.“<sup>498</sup>

---

<sup>496</sup> SCHELLING, Philosophie der Offenbarung, S. 97.

<sup>497</sup> SW I, 6, 65f.

<sup>498</sup> SW I, 6, 65. Und weiter schreibt Schelling: „Wie es der Natur einer geistigen Religion zuwider ist und sie entweicht, mit dem Realen und Sinnlichen sich zu vermengen, so fruchtlos ist ihr Streben, sich eine wahre Öffentlichkeit und mythologische Objektivität zu geben.“ (SW I, 6, 67.)

Diese bewusst gewählte Sprache zweier Religionspraktiken dient offensichtlich dem Zweck, nicht den unverbrüchlich, wahren Sinn von Religion mit dem alltäglichen Religionsgeschäft der Kirchen zu vermischen. „Wahre Mythologie ist eine Symbolik der Ideen, welche nur durch Gestalten der Natur möglich und eine vollkommende Verendlichung des Unendlichen ist. Diese kann in einer [wahren, nicht öffentlichen] Religion nicht stattfinden, die sich unmittelbar auf das Unendliche bezieht und eine Vereinigung des Göttlichen mit dem Natürlichen nur als Aufhebung des letzteren denken kann [...]“.<sup>499</sup> Die Bezugnahme ist also bei der öffentlichen Religion eine andere, weil sie das Unendliche nicht im Blick hat und auf das Weltliche und Zeitliche bezogen bleibt. Ihre Aufgaben weichen daher nicht unwesentlich von jenen des Staates ab: „Die äußere Form und die Verfassung der Mysterien betreffend, so sind sie als ein öffentliches aus dem Gemüth und Geist der Nation selbst kommendes Institut anzusehen, das der Staat selbst errichtet und heilig bewahrt, das nicht nach Art geheimer Verbindungen von mehr zeitlichen Zwecken einen Theil zuläßt, den anderen ausschließt, sondern auf die innerer und sittliche Vereinung aller, die zum Staate gehören, ebenso hinwirkt, wie dieser selbst auf die äußere und gesetzliche Einheit hinwirkt.“<sup>500</sup>

Ein paar Jahre später, in den „Stuttgarter Privatvorlesungen“, ändert sich Schellings Auffassung. Er erweitert seinen Gedanken vom Staat als zweite Natur, in dem er der Religion den wahren, eigentlichen Auftrag zur Formung einer solchen zuspricht. Schelling verschiebt also den Ort der Religion vom Privaten in den Bereich des öffentlichen Gemeinwohls und scheint eine sprachliche, inhaltliche Unterscheidung zwischen zwei Religionsformen nicht mehr zu fokussieren. Ferner zeigt sich, dass Schelling das Religiöse inzwischen als einen wichtigen Kandidaten für den Erfolg oder Misserfolg politischer Geschehnisse erkannt hat. Soll ein Staat vernünftig und ausgewogen geführt werden, so muss er die Religion tolerieren und konstruktiv in das Machtgefüge integrieren. „Was auch das letzte Ziel sein möge, so ist so viel gewiss, daß die wahre Einheit nur auf dem religiösen Wege erreichbar seyn kann, und daß nur die höchste und allseitigste Entwicklung der religiösen Erkenntnis in der Menschheit fähig seyn wird, den Staat, wo nicht entbehrlich zu machen, doch zu

---

<sup>499</sup> SW I, 6, 67.

<sup>500</sup> SW I, 6, 69. Im Grunde bereitet Schelling hier bereits seine späteren Ausführungen in den „Stuttgarter Privatvorlesungen“ vor, in dem er Staat und Religion jeweils eine einheitsstiftende Funktion zuspricht, die einerseits nach innen, andererseits nach außen gerichtet ist.

bewirken, daß er selbst allmählich sich von der blinden Gewalt befreie, von der er auch regiert wird und sich zur Intelligenz verkläre.“<sup>501</sup>

Schelling lokalisiert diese Aufgabe in der Institution der Kirche.<sup>502</sup> Sie ist es, die das religiöse Prinzip im Staat entfaltet und einen geographischen Ort der Versammlung, der Religionsausübung ermöglicht. Während der Staat den Versuch darstellt, eine „äußere Einheit“<sup>503</sup> herzustellen, zielt die Kirche auf eine „innere [Einheit] oder Gemütseinheit“<sup>504</sup> ab. Das heisst, Schelling beschränkt den Aktionsradius der Kirche wieder auf den Einzelnen, insofern er durch die Kirche Teilhabe an der wahren „Idee der Religion“ und also am „Göttliche[n]“ erfährt.<sup>505</sup> Dennoch, schlussfolgert Schelling, hat die Existenz der Religion im Staat nicht nur innenpolitische Auswirkungen. Sowohl der Frieden im Staat, als auch der Frieden unter den anderen Staaten und Nationen hängen von der Religion ab. Schelling schwebt sogar die Idee vor, dass sich die Nationen unter einander auf eine Art Abkommen einigen, um die Vielzahl der religiösen Einstellungen, Glaubensbekenntnisse zusammenzuführen. „Nicht daß die Kirche den Staat oder der Staat die Kirche beherrsche, sondern daß der Staat selbst in sich das religiöse Princip entwickle, und der große Bunde aller Völker auf der Grundlage allgemein gewordener religiöser Überzeugungen beruhe.“<sup>506</sup>

So euphorisch und optimistisch wie Schelling jedoch einerseits beim Ausführen seiner Idealvorstellungen klingt, so skeptisch zeigt er sich gegenüber der Wirklichkeit, wie er in einem kurzen Abriss zur „neuere[n] Geschichte“ demonstriert,

---

<sup>501</sup> SW I, 7, 465.

<sup>502</sup> Müller-Lüneschloß weist in einer Fußnote daraufhin, dass Schelling die Rolle der Kirche meist im Zusammenhang mit der Funktion des Staates diskutiert. Eine längere Auseinandersetzung mit der Entwicklung der Kirche findet sich dann erst aber in den Vorlesungen zur „Philosophie der Offenbarung“ wieder. (Vgl. MÜLLER-LÜNESCHLOß, Staat und Kirche – gescheiterte Versuche der Wiederherstellung der verlorenen Einheit, in: Ders., Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt. Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen, S. 248. Und: Schelling, Philosophie der Offenbarung, SW II,4.)

<sup>503</sup> SW I, 7, 464.

<sup>504</sup> SW I, 7, 463. Schelling erklärt einige Zeilen später in der Abhandlung, was er sich unter einem Gemüt vorstellt. Er schreibt: „Das Gemüth ist das dunkle Princip des Geistes (denn Geist zugleich der allgemeine Ausdruck), wodurch er von der realen Seite in Rapport mit der Natur, auf der idealen in Rapport mit der höheren Welt, aber nur im dunklen Rapport steht. Das Dunkelste und darum Tiefe der menschlichen Natur ist die Sehnsucht, gleichsam die innere Schwerkraft des Gemüths, daher in ihrer tiefsten Erscheinung S c h w e r m u t h. Hierdurch besonders ist die Sympathie der Menschen vermittelt.“ (SW I, 7, 465.) Das Gemüt begreift Schelling also als eine von drei Potenzen des Menschen, neben dem Geist und der Seele, die sich wiederum in drei Potenzen zergliedern lassen. Die Religion adressiert das „Gemüth“ des Menschen und soll Einheit stiften. Wie genau dies allgemein und im Einzelfall funktionieren soll, verrät Schelling nicht. Im Gemüt treffen allerdings ideale und reale Welt aufeinander, jene beiden Pole, die durch die Religion angesprochen und versöhnt werden müssen. (Vgl. S. 110f)

<sup>505</sup> Vgl. SW I, 7, 464.

<sup>506</sup> SW I, 7, 465.



die er „mit der Ankunft des Christenthums in Europa“ beginnen lässt.<sup>507</sup> Die vergangene Entwicklung der Menschheit hätte in Schellings Augen bewiesen, dass alle Versuche der Wiederherstellung der ursprünglichen Einheit sukzessive gescheitert seien, zuerst der Versuch der Kirche, danach der Versuch des Staates. Er kritisiert, dass die Kirche der von ihm zugedachten Aufgabe, der inneren Einheitsstiftung, nicht gerecht werden würde, und demnach scheitern musste, da sie sich bislang nicht von ihrem Anspruch trennen konnte, sich wie der Staat als eine äußere Einheit etablieren zu wollen.<sup>508</sup> Schelling konstatiert, dass sich die Kirche zusehends von ihrer eigentlichen Funktion entfernt hätte, sich breit institutionalisiert und in vielen Bereichen politische Macht übernommen habe. Diese „hierarchische Epoche der Kirche“ zeichnete sich dadurch aus, dass sie „Formen des Staates in sich aufnahm, anstatt in ihrer Reinheit von allem Aeußeren zu bleiben“<sup>509</sup>. Was Schelling beklagt, ist nicht, dass sich die Kirche in Angelegenheiten des Staates einmischt. Die Kritik zielt vielmehr darauf ab, dass die Kirche dem Staat Einlass geboten hat. Scharf beklagt Schelling daher auch, dass die Kirche auf Mittel der Gewalt zurückgreifen musste, um die „Irrgläubigen zu verfolgen“<sup>510</sup>. Mit dieser Anspielung hebt Schelling vermutlich auf die Geschichte der Inquisition ab, die der Kirche seines Erachtens mehr geschadet als genutzt habe. „Sie hätte großmüthig, sich selbst bewußt ihres vom Himmel stammenden Gehaltes auch den Unglauben gewähren lassen sollen, sich selbst nicht in den Fall setzen, Feinde zu haben, Feinde anzuerkennen.“<sup>511</sup>

Hierin begründet sich die Schwierigkeit im Zusammenspiel von Staat und Kirche und gleichfalls der antipolitische Ansatz des Philosophen. Einerseits gehören Kirche und Religion zum Staat, sind stützende Pfeiler im politischen Gefüge, andererseits läuft die Kirche Gefahr, selbst politisch zu werden, also ihre Institutionen einem Zweck zu unterstellen, der für die Gemeinschaft im wesentlichen destruktiv ist. So fragt Schelling am Ende seiner Abhandlung über „Philosophie und Religion“, „wie nun die Religion durch solche Veranstaltung ganz von rein sittlicher Wirkung und außer Gefahr gesetzt wäre“, um nicht „mit dem Realen, Sinnlichen“ vermischt zu werden, „oder auf äußere Herrschaft und Gewalt, die ihrer Natur widerstrebt, Ansprüche zu

---

<sup>507</sup> Vgl. MÜLLER-LÜNESCHLOß, Staat und Kirche – gescheiterte Versuche der Wiederherstellung der verlorenen Einheit, S. 249.

<sup>508</sup> Ganz richtig verweist hier Müller-Lüneschloß auf eine Stelle in der „Philosophie der Kunst“, wo Schelling bereits anmerkt, dass „mit dem Untergang des römischen Reichs [...] das Christenthum mit schnellen Schritten zur Universalherrschaft fortging“. (SCHELLING, Philosophie der Kunst, SW I, 5, 434f.)

<sup>509</sup> SW I, 7, 464.

<sup>510</sup> SW I, 7, 464.

<sup>511</sup> SW I, 7, 464.

machen.“<sup>512</sup> Schelling fordert also eine Rückbesinnung der Kirche auf ihre ursprünglichen Tugenden, fordert, dass die Kirche im Staat den religiösen Raum entwickelt und gegen Fremdeinwirkungen verteidigt. Und andersherum appelliert er an den Staat, die Kirche in ihren Aufgaben zu unterstützen, da nur so ein friedliches Auskommen innerhalb der staatlichen Grenzen, eine friedliche Koexistenz zwischen den Staaten gelingen können.

Schelling ändert diese Auffassung aus der Zeit der „Stuttgarter Privatvorlesungen“ zum Ende seiner philosophischen Schaffensphase erneut. Zwar hält er unbeirrt an der eingangs erwähnten Auffassung fest, dass Staat und Religion primär das Leben der Menschen bestimmen würden. Aber er wählt einen anderen Schwerpunkt für das Verhältnis beider Institutionen, entscheidet sich für eine fundamentale Stärkung der Religion zugunsten einer göttlichen Ordnung gegenüber dem Staat.<sup>513</sup>

#### **4.4.4 Die Bedeutung der Religion in der Philosophie der Offenbarung**

Es lohnt sich, beim Begriff der Religion nicht nur auf den vorgesehenen Untersuchungszeitraum zwischen den Jahren 1801 und 1810 zu schauen, weil nach Jahren des überwiegenden Schweigens Schelling 1841/42 der akademischen und interessierten Öffentlichkeit seine „Philosophie der Offenbarung“ in Berlin vorstellt. Schon die ersten Ausführungen lassen erkennen, dass Schelling im Vergleich zu früheren Schriften andere Inhalte, nämlich seine Überlegungen zur positiven Philosophie und Mythologie, diskutieren möchte, wissentlich, dass seine Vorlesungen deutschlandweit Beachtung finden würden.<sup>514</sup> Statt wie in den „Stuttgarter

---

<sup>512</sup> SW I, 6, 70.

<sup>513</sup> Vgl. HOFMANN, Über den Staat hinaus, S. 210.

<sup>514</sup> In der Paulus-Nachschrift zur „Philosophie der Offenbarung“ findet man eingangs einige Bemerkungen des Philosophen, die darauf hinweisen, dass sich Schelling der Bedeutung seiner Berliner Vorlesungsaktivitäten für die akademische Wissenschaft mehr als bewusst war. „Da, als von mir verlangt wurde, in dieser Metropole der deutschen Philosophie, hier wo jedes tiefer gedachte Wort für ganz Deutschlang gesprochen, ja selbst über die Grenzen Deutschlands getragen wird, wo allein die entscheidende Wirkung möglich war, wo jedenfalls die Geschieke deutscher Philosophie sich entscheiden müssen, hier als Lehrer zu wirken.“ (SCHELLING, Philosophie der Offenbarung, S. 91.) Die Motivation seiner Arbeit beschreibt Schelling wie folgt: „Nichts soll durch mich verloren sein, was seit Kant für echte Wissenschaft gewonnen worden. [...] Nicht eine andere Philosophie an ihre Stelle setzen, sondern eine neue, bis jetzt für unmöglich gehaltene Wissenschaft ihr hinzufügen, um sie dadurch auf ihren wahren Grundlagen wieder zu befestigen, ihr die Haltung wieder zu geben, die sie eben dadurch verloren hat, daß man etwas, das nur Bruchstück eines höheren Ganzen sein konnte, selbst zum Ganzen machen wollte – dies ist die Aufgabe und die Absicht.“ (SCHELLING, Philosophie der Offenbarung, S. 95.) Er führt ferner aus, durch das „Recht der freien Forschung“ nichts als die „Wahrheit“ ermitteln zu wollen. Und kommentiert seine Motivation mit den Worten: „Ich komme mit dem ganzen Ernst meines Geistes und meines Herzens. Mir ist es Ernst, möge es auch denen Ernst sein, die mich hören werden!“ (SCHELLING, Philosophie der Offenbarung, S. 96.) Die sogenannte Paulus-Nachschrift ist laut Manfred Frank die am besten erhaltene Dokumentation des Berliner

Privatvorlesungen“ oder in der Abhandlung „Über das Wesen deutscher Wissenschaft“ politische Themen aufzugreifen, Antworten auf eventuell wichtige zeithistorische Fragestellungen zu finden, reagiert Schelling mit einem theosophischen Programm, das die Existenz einer göttlichen Ordnung zu verplausibilisieren anstrebt.<sup>515</sup> Seine Vorstellungen lesen sich dabei zugespitzt wie der Versuch, die verschiedenen Standpunkte zur Freiheit, Persönlichkeit und Religion in einem antipolitischen Modell, und damit vermutlich in einer Alternative zu damaligen Theorien beispielsweise zum Kommunismus, Sozialismus und Liberalismus, zusammenzudenken.<sup>516</sup>

---

Kollegs. Es lassen sich ebenfalls andere Nachschriften verwenden, so zum Beispiel von Julius Frauenstädt, der Famulus von Schopenhauer, oder Joh. Heinrich von Koos und Adolf Peter, sowie nicht zuletzt die von A. M. Koktanek edierte Nachschrift Sören Kierkegaards. Der Theologe H. E. G. Paulus hatte die Nachschrift gemäß Auskunft von Karl Alexander Frhr. Von Reichlin-Meldegge über Ph. Marheinecke erworben. Der ursprüngliche Titel lautete: „Die endlich offenbar gewordene positive Philosophie der Offenbarung oder Entstehungsgeschichte, wörtllicher Text, Beurtheilung und Berichtigung der v. Schellingschen Entdeckungen über Philosophie überhaupt, der Mythologie und Offenbarung des dogmatischen Christenthums im Berliner Wintercursus 1841-142.“ (Vgl. FRANK, *Philosophie der Offenbarung*, S. 46f.)

<sup>515</sup> Schelling erläutert in den Berliner Vorlesungen explizit seine Ideen von einer positiven Philosophie. Diese sind allerdings nicht sonderlich neu. Er knüpft vielmehr an seine Vorleistungen aus der Münchner Vorlesungszeit der frühen dreißiger Jahre an. Schelling hatte immer gehofft, diese irgendwann einmal veröffentlichen zu können. „Ich komme nicht dazu, Ihnen den ersten Band meiner Vorlesungen über Philosophie der Mythologie als zum Druck fertig anzukündigen“, schreibt Schelling am 27.10.1835 an seinen Verleger. (Vgl. Schelling und Cotta, *Briefwechsel 1803-1849*, hrsg. Horst Fuhmans und Liselotte Lohrer, Leipzig 1870, Nr. 195.) Die positive Philosophie grenzt sich von der reinrationalen, von der sogenannten negativen Philosophie ab, mit der Schelling vor allem Kants Lehren in Verbindung bringt. Sie zeichnet sich durch einen stark logischen, die Vernunft in den Vordergrund stellenden Ansatz aus. Die positive Philosophie hingegen sucht, das Wirken und die Offenbarung Gottes in der Welt zu erklären und setzt Gott als das Erste. Schelling stellt fest, dass die Vertreter der negativen Philosophie an ihren eigenen Ansprüchen scheiterten. So hätte Kant zwar in seiner theoretischen Überlegungen das Positive, die Existenz Gottes, vermieden, aber kam nicht umhin, Gott in der praktischen Philosophie zu integrieren. „Um sich ganz in die Schranken des Negativen, des bloß Logischen zurückzuziehen, sich als negative Philosophie zu bekennen, mußte diese Philosophie das P o s i t i v e entschieden a u s c h l i e ß e n, und dieß konnte auf zweierlei Art geschehen: indem sie es außer sich setzte, oder indem sie es ganz verleugnete, völlig aufgab oder aufhob. Das Letzte war eine zu starke Zumuthung. Hatte doch selbst Kant das Positive, das er aus der theoretischen Philosophie ganz eliminiert hatte, durch die Hinterthüre der praktischen wieder eingeführt.“ (SW II, 3, 84.) Der Begriff Gottes ist nämlich das „Ende der negativen Philosophie“ (SW II, 3, 159).

<sup>516</sup> Dieser Auffassung schließen sich wie oben bereits gezeigt Hofmann und Lorscheid an. (Vgl. LOSURDO, *Von Louis Philippe bis Louis Bonaparte*, S. 254. Und vgl. Hofmann, *Über den Staat hinaus*, S. 210. Aber auch: Sandkühler, F. W. J. Schelling. *Philosophie als Seinsgeschichte und Anti-Politik*, S. 208f.) Einen weiteren Grund für Schellings Wahl der Vorlesungsinhalte, der ebenso bedacht werden muss, mag man in den Vorgaben und Erwartungshaltungen der Regierungskräfte und politischen Machtzirkel suchen, die letztlich Schellings Wechsel nach Berlin verantworteten. Der Wunsch, wieder mehr religiöse Inhalte im wissenschaftlichen Seminar zu thematisieren, war vor allem nach Hegels Berliner Lehrtätigkeit bei vielen Intellektuellen und Eliten im Land groß. Dietzsch zum Beispiel verweist auf ein amtliches religionspolitisches Essential, demzufolge Schelling nach Berlin berufen wurde, um, wie es der Bischof von Paderborn, Konrad Martin (1812-1879), in seinen Lebenserinnerungen ausdrückte, „hier [in Berlin] der durch Hegel abhanden gekommenen christlichen Weltanschauung wieder Bahn (zu) brechen. (Vgl. DIETZSCH, *Religion* beim Berliner Schelling, in: *Berliner Schelling Studie. Negativität und Positivität als System*, hrsg. von Elke Hahn, Berlin 2009, S. 77. Vgl. aber auch: MAX LENZ, *Der Streit um die akademische Nachfolge Hegels in Berlin*, in: *Schelling. Philosophie der Offenbarung*, hrsg. von Manfred Frank, 471-485.)

So diagnostiziert Schelling zu Beginn seiner Vorlesungen den Wunsch nach Veränderung und neuen Leitideen in der Gesellschaft. „Unleugbar“, wird Schelling in der Paulus-Nachschrift wiedergegeben, „geht ein großes Sehnen durch die Zeit. – Das Alte ist vergangen und kann, *wie es war*, nicht wieder hergestellt werden! Aber sollen wir darum jenen neuerungssüchtigen Reden nachgeben?“<sup>517</sup>

Wie Schelling seine Analyse genau meint, worauf er sich mit seinen Worten bezieht, ist nicht ganz eindeutig. Er bleibt in seiner Aussage vorsichtig, wage und zurückhaltend. Nur seine nachfolgenden Sätze lassen erahnen, dass Schelling hier eine politische Bedeutung intendiert, also jene zu seiner Zeit aufkommenden neuen Ideen adressieren könnte. „Eine Sage ging von Frankreich aus und hat in Deutschlang Anhang gefunden, daß etwas Neues an die Stelle des Christentums treten müsse.“<sup>518</sup>

Vorausgesetzt die Annahme ist zutreffend und Schelling spielt tatsächlich mit der „Sage“ und den „neuerungssüchtigen Reden“ auf die frühkommunistischen oder sozialistischen Bestrebungen in der französischen und deutschen Politikultur an, so lässt sich zumindest schlussfolgern, dass Schelling diesen Vorhaben eine Absage

---

<sup>517</sup> SCHELLING, Philosophie der Offenbarung, S. 97.

<sup>518</sup> Ebd., S. 97. Wichtig sind in diesem Zusammenhang Sandkühlers Erkenntnisse. Ihm zufolge lassen sich bereits wesentlich früher Belege finden, in denen Schelling implizit auf die Ideen des Kommunismus und Sozialismus eingeht. Als Beispiel nimmt er die Hegel-Kritik aus den Münchener Vorlesungen „Zur Geschichte der neueren Philosophie“ aus dem Jahre 1827. Es lasse sich, führt Schelling darin aus, nicht übersehen, „in welchen Schichten der Gesellschaft es sich noch am längsten behaupten mußte“; nachdem es in den „gelehrten oder überhaupt höher gebildeten Ständen“ seine Wirkung verloren habe, sei „leicht wahrzuhaben, daß diese neue, aus der Hegelschen Philosophie hervorgegangene Religion ihre Hauptanhänger im sogenannten großen Publikum gefunden, unter Industriellen, Kaufmannsdienern und anderen Mitgliedern dieser i anderer Beziehung übrigens sehr respektablen Klasse der Gesellschaft.“ (SW X, 160f.) Zurecht fragt Sandkühler, wen Schelling hier mit „Industriellen“, was mit „Religion“ und „Klasse“ meint? Seine Antwort: die „Industriellen“ sind die *industriels* Saint-Simons und der Saint-Simonisten, die „Klasse“ die *classe industrielle*. Schelling bezog seine Kenntnisse vermutlich aus verschiedenen Quellen. Die erste in Deutschland veröffentlichte Saint-Simon-Übersetzung erschien bereits 1815 in den „Europäischen Annalen“ bei Schellings Verleger. Der Titel: „Claude Henry de Saint-Simon und Augustin Thierry. Von dem Wiederaufbau der europäischen Staaten-Gesellschaft“. Augustin Thierry wurde später 1838 Schellings Korrespondenzpartner. Sandkühler bemerkt weiterhin, dass wer 1827 in Deutschland auf die „Industriellen“ verwiesen hätte, sich in der von Friedrich Buchholz herausgegeben „Neuen Monatsschrift für Deutschland“ durch eine Fülle von Übersetzungen Bazards, Blanquis, Buchez', Carnots, Comtes, Infantins und auch Pierre Leroux' hätte informieren können. In der Zeitschrift erschienen unter anderem 1824 Auguste Comtes „Grundlinien einer nicht metaphysischen Staatswissenschaft“, 1832 Leroux' „Über die neue Tendenz der Ideen“. Sandkühlers Feststellung gilt allerdings nach wie vor, dass es bis heute keinen Nachweis gibt, dass Schelling bestimmte dieser Schriften bekannt gewesen wären. Dennoch ist seine zweite Schlussfolgerung ebenfalls nicht verkehrt, dass Schelling, wie etwa in den Tagebüchern deutlich zum Vorschein kommend, ein viel zu aufmerksamer Beobachter politisch-sozialer Bestrebungen gewesen war, als dass man ihm Unkenntnis unterstellen dürfte, zumal er vielseitig mit französischen Autoren korrespondierte. (Vgl. SANDKÜHLER, F. W. J. Schelling. Philosophie als Seinsgeschichte und Anti-Politik, S. 209f.) Und ebenso in der im Haupttext zitierten Textstelle aus der Paulus-Nachschrift scheint Schelling auf die politischen Ideen der Saint-Simonisten anzuspielen, die Grundlage für spätere sozialpolitischen Theorien in Deutschland etwa bei Karl Marx und Friedrich Engels wurden.

erteilt. Denn seines Erachtens ist die Einführung neuer Ideen nicht notwendig, bevor nicht bisherige Themen zu Ende gedacht wurden. Schelling meint dabei explizit das Christentum, dessen vollständige religionsphilosophische Erschließung die akademische Wissenschaft bislang schuldig geblieben ist. Er fragt daher: „*Habt ihr das Christentum denn schon erkannt? Wie, wenn eine Philosophie erst seine Tiefen aufschlüsse?*“<sup>519</sup>

Das Wesen des Christentums bedarf also einer gründlicheren Untersuchung. Vor allem stellt sich die Frage, welches Verhältnis jenes zukünftig gegenüber der Philosophie einnehmen wird? Denn schon jetzt steht fest, dass „das Christentum [...] nichts [...] *neben* etwas Anderem“ sein kann. „Dies Andere, wie z. B. die Philosophie, hat einen viel zu großen Umfang erlangt, als daß das Christentum *daneben* bestehen könnte. *Das Christentum kann dadurch nur bestehen, daß es Alles ist.*“<sup>520</sup> Damit wird nicht nur zwischen den Zeilen deutlich, dass Schelling der Religion im Form des Christentums eine wesentlich größere Bedeutung beimisst als noch in seinen frühphilosophischen Werken.<sup>521</sup>

Diese Beobachtung erhärtet sich auch in Dietzsch jüngst veröffentlichtem Aufsatz. Der Autor stellt heraus, dass Schelling seit den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts den in der Aufklärung aufgekommenen Nihilismus, das „harte Wort“<sup>522</sup> vom Tod Gottes, denkerisch überwinden will und eine neue Konzeption des Menschen als

---

<sup>519</sup> SCHELLING, Philosophie der Offenbarung, S. 97.

<sup>520</sup> Ebd., S. 97. Schelling will aber nicht die Philosophie zugunsten der Religion, zugunsten des Christentums auflösen. Er sucht vielmehr einen Mittelweg, der eine philosophische Untersuchung des Christentums ermöglicht. „Als erster Grundsatz für sie muss aufgestellt werden (und wurde aufgestellt), daß diese Verbindung von Philosophie und Offenbarung nicht auf Kosten entweder der Philosophie oder der Offenbarung geschehe, daß keinem Theil etwas vergeben werde, keiner Gewalt erleide.“ (SW II, 3, 142.)

<sup>521</sup> CHRISTIAN DANZ unterstreicht diesen Punkt sehr eindrucksvoll in den „Berliner Schelling Studien“, in dem er ein Zitat von Heinrich Heine anführt. Dieser schreibt in seiner Abhandlung „Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland“ über seinen Zeitgenossen: „Wir dürfen es nicht verhehlen, weder aus Pietät noch aus Klugheit, wir wollen es nicht verschweigen: der Mann, welcher einst am kühnsten in Deutschland die Religion des Pantheismus ausgesprochen, welcher die Heiligung der Natur und die Wiedereinsetzung des Menschen in seine Gottesrechte am lautesten verkündet, dieser Mann ist abtrünnig geworden von seiner eigenen Lehre, er hat den Altar verlassen, den er selber eingeweiht, er ist jetzt gut katholisch und predigt einen außerweltlichen, persönlichen Gott, ‚der die Torheit begannen habe, die Welt zu erschaffen‘.“ (HEINRICH HEINE, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Leipzig 1959, S. 213. Vgl. auch DANZ, CHRISTIAN, Schellings Religionsphilosophie im Kontext der religionsphilosophischen Entwicklungen des Deutschen Idealismus, in: Berliner Schelling Studien 2. Vorträge der Schelling-Forschungsstelle Berlin, herausgegeben von Elke Hahn, Berlin 2001, S. 147.) Anders als Heine deutet aber Danz Schellings Hinwendung zur Religion in der Spätphilosophie als Modernisierungsversuch, nicht als „Zurückschleichen in den Glaubensstall der Vergangenheit“.

<sup>522</sup> NOVALIS, Blütenstaub, Nr. 28. Schriften, hrsg. von Jakob Minor, Bd. 2, Jena, in: Diedrichs 1923, S. 117.

Person auf der Grundlage christologischer Zusammenhänge anstrebe, die sich im Übrigen auch bei Nietzsche wenige Jahre später finden lasse.<sup>523</sup>

Das Christentum versteht der Schelling als Offenbarung<sup>524</sup>. Er will zum besseren Verständnis der christlichen Religion beitragen und nicht den Nachweis bestimmter „Dogmen“ oder einer „spekulativen Dogmatik“ erbringen.<sup>525</sup> „*Das Christentum soll nicht bewiesen werden*“, wird Schelling in der Nachschrift zitiert, „*sondern es kommt uns als Tatsache in Betracht, als eine Erscheinung, die ich so viel möglich aus ihren Prämissen erklären will.*“<sup>526</sup>

Dreh- und Angelpunkt seines Modells ist der Mensch und seine Beziehung zur Welt und zu Gott. Über den Verlauf seiner Vorlesungen untersucht er folglich alle drei Begriffe in Verbindung mit der Schöpfungsgeschichte und „*Person Christi*“<sup>527</sup>, die für ihn nicht einen „Lehrer“, nicht einen „Stifter“, sondern den „wahre[n] Inhalt des Christentums“<sup>528</sup> darstellt.

Schelling begreift die Person Christi ferner als historisches Faktum. Er „ist nicht eine bloße Erscheinung. Seine historische Existenz ist durchaus beglaubigt. Die Geschichte des Christentums fällt soweit in die beglaubigte Geschichte hinein, daß doch Niemand geleugnet hat, daß jene Person gelebt hat.“<sup>529</sup>

Anhand der Geschichte Jesu leitet Schelling seine Vorstellung von der Offenbarung als ein Geschehen aus Freiheit ab.<sup>530</sup> Die Figur Christus Jesus dient ihm als Folie, um zu demonstrieren, dass sich erst durch die Existenz der Person respektive der

---

<sup>523</sup> Vgl. DIETZSCH, STEFFEN, Person und Passion bei Schelling und Nietzsche, oder: Wie ist Freiheit nach Golgatha möglich? In: Existenzphilosophie und Ethik, hrsg. von Hans Feger und Manuela Hackel, Berlin 2014, 271-283.

<sup>524</sup> Vgl. SCHELLING, Philosophie der Offenbarung, S. 259. Offenbarung hingegen ist für Schelling die „Manifestation des wahren Gottes“ (SW II/I, 160). Inhalt der Offenbarung ist ein geschichtlicher und zeitlicher. Es geht um nicht weniger als die durch die „Grundlegung der Welt“ sich offenbarenden Ereignisse, die in „weltliche Erscheinung“ treten. (SW II, 3, 142.)

<sup>525</sup> Vgl. SCHELLING, Philosophie der Offenbarung, S. 196. Schelling hält ferner an seinem bereits in der Kritik an Kant vorgetragenen Anspruch fest, dass eine theoretische und damit wissenschaftliche Absicherung des Christentums möglich sein muss. „Auch will das Christentum nicht bloß von Einzelnen anerkannt sein, sondern will allgemeine Anerkennung, die ihm aber nur auf wissenschaftlichem Wege zu Teil wird.“ (Ders., Philosophie der Offenbarung, S. 311.) Und später im Zusammenhang seiner Ausführung zur Rolle der Kirche ist zu vernehmen. „**mein** Ziel, jene erst wahrhaft allgemeine Kirche (wenn Kirche hier noch das rechte Wort ist) allein im Geiste zu erbauen, und *nur in vollkommener Verschmelzung des Christentums mit der allgemeinen Wissenschaft und Erkenntnis.*“ (Ders., Philosophie der Offenbarung, S. 321.)

<sup>526</sup> SCHELLING, Philosophie der Offenbarung, S. 259. Vgl. Jacobs, Schelling lesen, S. 142.

<sup>527</sup> Ebd., S. 304.

<sup>528</sup> Ebd., S. 311.

<sup>529</sup> Ebd., S. 309.

<sup>530</sup> Vgl. DANZ, Grundzüge der Philosophie der Offenbarung, in: F. W. J. Schelling, hrsg. von Sandkühler, S. 174.

Persönlichkeit Freiheit beim Menschen ermöglichen kann.<sup>531</sup> Schelling konzipiert also ein Programm, das eine Christologie zum Gegenstand hat, genauer gesagt ein

---

<sup>531</sup> Vgl. SANDKÜHLER, F. W. J. Schelling, S. 174. Die im Haupttext vorzufindende Formulierung umreißt nur sehr kurz und abstrakt den tatsächlichen Gedankengang Schellings. Für Schelling ist der Mensch die gewordene Einheit Gottes in drei Personen. Der Mensch ist das Ende der Schöpfung, in dem die drei aus Gott herausgesetzten Potenzen als selbständige Persönlichkeiten in Gott zurückkehren. Hintergrund dessen ist Schellings Konzeption der Dreieinigkeit Gottes, die Gott als den an sich Seiende, als für sich selbst Seiender und als die Einheit der beiden Gestalten, als im an sich sein für sich Seiend denkt. In allen drei Erscheinungen ist Gott der eine Geist, der die Möglichkeit hat, ein Sein außer sich zu setzen und dadurch wiederum die drei Erscheinungen seines Seins in Spannung untereinander zu versetzen, dass heisst diese Erscheinungen zu potenzieren. Der eigentliche Gott, den man durchaus auch als vierte Erscheinung interpretieren könnte, steht außerhalb der drei Potenzen und erschafft, und zwar aus eigener Freiheit und eigenem Willen heraus, ein von ihm verschiedenes Sein in der Wirklichkeit. Dieser Gott ist die rein geistige Alleinigkeit und Persönlichkeit und in der Form völlig unabhängig von der materiellen Einheit. Damit ist er das, was in der christlichen Terminologie als Vater verstanden wird, der als alleiniger Gott die Welt erschaffen kann. Der Vater ist Herr des Seins. Er ist aber auch Vater, gedacht als Ursprung alles Seienden und aller drei Erscheinungen seines göttlichen Seins und der im Schöpfungsprozess wirkenden Potenzen. Durch die Zeugung entsteht die zweite Person nach dem Vater, die zweite Person des göttlichen Seins, der das für sich Sein Gottes entspricht. Die Freisetzung des an sich Seins und für sich Seins durch Gott hat zur Folge, dass das an sich Sein das für sich Sein negiert und andererseits das für sich Sein als Potenz das an sich Sein negiert und in sein an sich Sein zurückzubringen bestrebt. Beide Potenzen wirken wie zwei Kräfte. Das für sich Seiende bringt im Prozess das an sich Seiende zu seinem an sich Sein zurück und setzt dadurch das Dritte, in dem alle drei wieder in Gott aufgehen. Aufgrund der Rückkehr verbleibt das für sich Seiende nicht mehr nur im Zustand einer unselbstständigen Potenz, sondern erfährt eine Aufwertung zu einer eigenen Persönlichkeit, die zweite Person, die derselbe Gott ist wie auch der Vater. Unter Zeugung versteht also Schelling die Erschaffung der Welt durch Gott, der das an sich Sein freisetzt und dadurch parallel dem für sich Sein zur Selbstverwirklichung verhilft, was hiernach das an sich Sein überwindet und in Gott zurückbringt. Schöpfung und Zeugung denkt Schelling als einen Akt. Die Schöpfung ermöglicht die Zeugung des Sohns, dessen abgeschlossene Verwirklichung erst durch das Ende der Schöpfung erlangt wird. Das Ende der Schöpfung bedeutet gleichfalls die Entstehung des Bewusstseins und Urmenschen. Der Sohn ist göttliche Persönlichkeit, die im Lauf des Prozesses entsteht. Der Vater hingegen ist dieselbe Person wie der Sohn, losgelöst jedoch vom Prozess. Hierin unterscheiden sich beide Personen, die doch nur eine Gottheit darstellen. (Vgl. HÜNTELMANN, RAFAEL, Schellings Philosophie der Schöpfung. Zur Geschichte des Schöpfungsbegriffes, Dettelbach 1995, S. 219.f.) *„In der Schöpfung war nur EINE Persönlichkeit, der Vater; am Ende derselben ist auch der Sohn zur göttlichen Persönlichkeit geworden, hat aber nur ein mit dem Vater gemeinschaftliches Sein zur Beherrschung.* Er ist Gott, aber nur in und mit dem Vater, und ohne diesem gegenüber treten zu können.“ (SCHELLING, Philosophie der Offenbarung, S. 204.) Die dritte Persönlichkeit ist für Schelling der heilige Geist. Dieser ist im Prozess das eigentlich sein Sollende und gleichfalls causa finalis. Indem der Vater die ihm sich im an sich Sein zeigenden Möglichkeit eines anderen Seins wirklich setzt, wird einerseits nicht nur das für sich Seiende negiert, sondern andererseits die dritte Erscheinung des göttlichen Seins, das bei sich Seiende hervorgebracht. Durch die Negation des bei sich Seienden wird auch diese in einen Modus des Könnens versetzt, also zu einer Potenz erhoben, die mittelbar den Schöpfungsprozess durchwirkt und als dessen Ziel fungiert. Der Geist wirkt daher auch in der ganzen Natur und spiegelt sich verschiedentlich in ihr wider, sei es als Freiheit oder in der schöpferischen Fähigkeit der Tiere. Schelling spricht vom „heiligen Geist“ allerdings erst in dem Augenblick, wo das an sich Seiende, das der Vater aus sich herausgesetzt hat, in ihm wieder hergestellt ist und wenn Sohn und Vater das Sein in gleicherweise besitzen. *„Im Tode, wo Christus seine Selbstheit aufopfert, wird der heilige Geist der Geist Christi selbst.“* (SCHELLING, Philosophie der Offenbarung, S. 307.) Die einzelnen Persönlichkeiten stellen den ganzen Gott dar. Identität und Differenz sorgen dafür, dass alle Personen zwar verschieden, aber dennoch identisch sind. Es lässt sich zusammenfassen, dass für Schelling Gott vor dem Schöpfungsprozess ein Gott in drei Erscheinungen ist. Durch den Prozess werden die drei Erscheinungen zu drei verschiedenen Potenzen, die am Ende des Schöpfungsprozesses wieder in die Einheit zurückgebunden werden und folglich drei Personen eines Wesens sind. (Vgl. HÜNTELMANN, Schellings Philosophie der Schöpfung, S. 216f.) Die Lehre, die Schelling aus der Dreieinigkeit, aus der Schöpfungsgeschichte zieht, ist die eines freien Entschlusses, einer freien Aufopferung Jesu zum Wohl der Menschheit. *„Am Ende des Prozesses aber, wenn diese Potenz sich wieder zum Herrn des Seins gemacht hat, sieht sie sich in der Freiheit mit diesem Sein nach ihrem Willen zu schalten, alles Sein für sich zu behalten oder*

Programm, das jene Entwicklung nachzeichnet, in der sich Jesus Christus zu seiner wahren Bestimmung aus freien Stücken entschließt.

Im Vordergrund der Philosophie der Offenbarung steht deshalb die freie Handlung, durch die sich der Sohn Gottes zum Christus wählt.<sup>532</sup> „Den größten Beweis seines Gehorsams gab Christus durch den für das Menschengeschlecht freiwillig übernommenen Tod, die letzte große Handlung des menschlichen Lebens Jesu.“<sup>533</sup> Schelling gewinnt durch den historischen-theologischen Rückgriff, durch die Darstellung der Menschwerdung Christi ein Lehrstück für den Akt der menschlichen Freiheit. Der Name Christus wird ihm zur Formel der Selbstbestimmung überhaupt.<sup>534</sup> Doch Schelling will noch auf einen weiteren Punkt hinaus. Nicht bloß geht es ihm um die Geschichte der Freiheit, in der Christus als Inhalt der Offenbarung identifiziert wird. Schelling will außerdem den Fortschrittserfolg thematisieren, der durch die Etablierung und den Siegeszug des Christentums möglich wurde. Das Christentum trug dazu bei, dass sich das menschliche Bewusstsein von den heteronomen Zwängen des Heiden- und Judentums befreien konnte.<sup>535</sup> Das menschliche Bewusstsein begreift Schelling dabei als Fixpunkt der

---

das teuer Erworbene dem Vater zurück zu bringen. Sie handelt nun nach freier Entscheidung in Christo. Der Inhalt dieses ihres freiwilligen Tuns ist der Inhalt der Offenbarung.“ (SCHELLING, Philosophie der Offenbarung, S. 208.) Und weiter ist zu lesen: „Dadurch daß Christus auferstanden ist und *das außergöttliche Sein in sich, in Gott zurückgeführt hat*, ist unser von Gott getrennter Zustand ein gerechtfertigter.“ (SCHELLING, Philosophie der Offenbarung, S. 307.) Im Menschen als Ende der Schöpfung kommen alle drei aus Gott herausgetretenen Potenzen, das An-Sich, Für-Sich und Bei-Sich zusammen. Er wird von Schelling als von allen drei Potenzen frei bestimmt und ist das in Freiheit gesetzte Wesen der Schöpfung. „Das Mensch gewordene Subjekt erscheint nun in seiner Menschheit als das vom Himmel herstammende Subjekt.“ (SCHELLING, Philosophie der Offenbarung, S. 289.) Damit aber wird die grundlegende Programmatik der Philosophie der Offenbarung enthüllt. Sie versinnbildlicht am Beispiel der Schöpfungsgeschichte und konkret in der Dreieinigkeitslehre die Entstehung von Freiheit auf der Grundlage von Persönlichkeit. Religion wird also ein Mittel zur Verdeutlichung und Erkenntnis der menschlichen Natur.

<sup>532</sup> Vgl. Ders., Grundzüge der Philosophie der Offenbarung, S. 175. Vgl. auch: Jacobs, Schelling lesen, S. 137. Vgl. DIETZSCH, STEFFEN, Person und Passion bei Schelling und Nietzsche, S. 280.

<sup>533</sup> SCHELLING, Philosophie der Offenbarung, S. 299. Vgl. auch Jacobs, Schelling lesen, S. 143.

<sup>534</sup> Vgl. DANZ, Grundzüge der Philosophie der Offenbarung, S. 175. Schelling deutet die Person Jesus Christus als Vermittler, der die sündige Welt zu Gott zurückbringt. Er ist als Sohn des Vaters, von dem die Welt geschaffen wurde. Jesus Christus wird Schelling daher zur zentralen Figur der Weltgeschichte. Vgl. JACOBS, Schelling lesen, S. 140.

<sup>535</sup> Vgl. SW XIV, S. 20. Über das jüdische Volk heisst es in der Nachschrift: „Kein Volk war solcher Knechtschaft in seinem Tun und Lassen unterworfen, wie das jüdische.“ (SCHELLING, Philosophie der Offenbarung, S. 283.) Vgl. auch ZELTNER, Schelling, S. 215. Und: „Das Heidentum ist der Abfall des Bewußtseins vom wahren Gott und hat seinen Ursprung darin, daß das Gott-setzende Prinzip im menschlichen Bewußtsein nicht einwohnend geblieben und eine Aufhebung der im Bewußtsein beabsichtigten Einheit eingetreten ist.“ (SCHELLING, Philosophie der Offenbarung, S. 209.) Danz weist an dieser Stelle daraufhin, dass Schellings konstruierter Übergang von der Mythologie zum Christentum strukturell der Konstitution der endlichen Freiheit entspricht, also die endliche Freiheit als von Gott vermittelte ebenso als Thema in der Philosophie der Offenbarung eine Berücksichtigung findet. (Vgl. DANZ, Grundzüge der Philosophie der Offenbarung, S. 175. Und Ders, Christologie als Theorie endlicher Freiheit. Zur Rationalitätsgestalt und zum systematischen Ort von Schellings Christologie, in: Schelling: Zwischen Fichte und Hegel, hrsg. von C. Asmuth und A. Denker sowie M.



Schöpfungsgeschichte.<sup>536</sup> Hier hat die Offenbarung ihren Bezug zum Natürlichen, um nicht Gefahr zu laufen, zu einer unnatürlichen Abstraktion zu werden.<sup>537</sup> „Der wahre Sinn jedes Dinges liegt in der Einheit des menschlichen Bewusstseins.“<sup>538</sup> Schelling will sich vom Supranaturalismus und der Schule des Rationalismus abgrenzen.<sup>539</sup> Im menschlichen Bewusstsein gelingt die Verbindung zwischen Gott und Mensch. Es ist „das Gott schlechthin Setzende“<sup>540</sup>. In der als mythologisch charakterisierten Geschichte der Menschheit ist das Bewusstsein bestimmt von „*komischen Potenzen*“ und noch ohne Erkenntnis des einen wahren Gottes.<sup>541</sup> Schelling spricht davon, dass die Bewusstseinsinhalte in der Gewalt von mythologischen Vorstellungen sind, die Ausdruck falscher Lebensprozesse seien.<sup>542</sup> Erst mit dem Einsetzen der Offenbarung wird dieser Zustand beendet und der Mensch in die Situation versetzt, die Wahrheiten Gottes zu erkennen. „Paulus spricht [Röm. 11,33-36. 14, 24-27. 16, 25-27. Ephes. 3,5] von einem seit Weltzeiten verschwiegenen, nun aber in Christo offenbar gewordenen Plan Gottes, das Geheimnis Gottes sei durch die Erscheinung Christi aller Welt offenbar geworden.“<sup>543</sup> Der Mensch erlangt diese Einsichten aus einem freien Willen heraus. Alles, was er dazu tun muss, ist „die Enge seiner Begriffe zur Größe der göttlichen zu erweitern“<sup>544</sup>.

Aus den bisher zusammengetragenen Ergebnissen lässt sich folgendes schlussfolgern: Das von Schelling vorgelegte Programm einer Philosophie der Offenbarung behandelt nicht weniger als die Frage nach dem Wesen des Menschen. Sie rekonstruiert anhand der Religion, präziser anhand des Christentums, der Schöpfungsgeschichte, das Zustandekommen von Freiheit und Persönlichkeit. Schelling setzt Mensch und Gott gleich. Ähnlich wie Gott ist der Mensch in Freiheit

---

Vater, Amsterdam 2000, S. 265-286. Vgl. auch: DANZ, Schellings Religionsphilosophie im Kontext der religionsphilosophischen Entwicklungen des Deutschen Idealismus, S. 170.)

<sup>536</sup> „Denn um das Bewusstsein ist es der ganzen Schöpfung zu tun gewesen; alles Andere ist dem Schöpfer gleichgültig.“ (SCHELLING, Philosophie der Offenbarung, S. 209.)

<sup>537</sup> Schelling lehnt eine Auslegung des Offenbarungsbegriffs als Abstraktion vom Natürlichen ab: „Alle diese Begriffe, wie übernatürlich, überweltlich, sind ohne ihr Correlatum nicht denkbar. Es gibt keinen überweltlichen Gott, der nicht zugleich in der Relation mit der Welt gedacht würde. Durch dieses absolute Losreißen des Uebernatürlichen vom Natürlichen entsteht eben nur das Unnatürliche.“ (SW XIII, S. 188.)

<sup>538</sup> SCHELLING, Philosophie der Offenbarung, S. 202.

<sup>539</sup> So wird er in der Nachschrift mit den Worten zitiert: „aber Offenbarung setzt den wirklichen Gott, ein reelles Verhältnis des menschlichen Bewusstseins zu Gott voraus. Diese kann die Vernunftwissenschaft nicht einmal als Möglichkeit in sich enthalten.“ (SCHELLING, Philosophie der Offenbarung, S. 136.)

<sup>540</sup> SCHELLING Philosophie der Offenbarung, S. 226.

<sup>541</sup> Die vollständige Stelle hierzu lautet: „Die Menschheit war den kosmischen Potenzen verfallen, den natürlichen, außergöttlichen Mächten [...]“. (Schelling, Philosophie der Offenbarung, S. 210.)

<sup>542</sup> Vgl. SCHELLING, Philosophie der Offenbarung, S. 211.

<sup>543</sup> Ebd., S. 253.

<sup>544</sup> Ebd., S. 254.

bestimmt. Grundlage hierfür sind die drei im Menschen zusammenkommenden Potenzen, die drei Persönlichkeiten, welche sich in ihm zu einer identitätsstiftenden Einheit bilden. „Von der Menschwerdung Gottes kann man daher nicht sprechen, obwohl der Menschgewordene Gott ist. Das Außergöttliche des Göttlichen hat sich zum Menschen gemacht, oder ist Mensch geworden. Es sind von Anfang an nicht zwei Personalitäten, sondern Eine; das menschliche Sein ist ihr Sein. Sie hat es gewollt und sich gegeben, und darum ist sie eben über diesem Sein. Die Identität des Göttlichen und Menschlichen ist hier nicht eine substantielle, sondern persönliche [...]“<sup>545</sup> Schellings Philosophie der Offenbarung bildet also eine große Klammer um die bereits besprochenen antipolitischen Standpunkte von Freiheit, Persönlichkeit und Religion. Erstmals verdichtet Schelling seine unterschiedlichen Überlegungen zu einem Konzept. Gott als Absolutes durchwirkt das Leben, den Menschen und die Weltgeschichte. Allerdings wird der Mensch als ein von diesem Prozess Freies und selbstbestimmendes Wesen begriffen.

Überlegt man sich nunmehr die mögliche Intention, die Schelling beim Verfassen seiner Schrift im Hinterkopf gehabt haben könnte, so scheint es, dass der Autor mit seinem Modell dem Publikum, seinem Hörerkreis tatsächlich ein Ideal oder einen Gegenentwurf zu neumodischen Debatten vorgeben wollte. Seine Christologie übernimmt die Funktion eines geschichtlichen Ziels, das der Orientierung und Maßgabe dient. „**Mein** Standpunkt ist das Christentum in der Totalität seiner geschichtlichen Entwicklung.“<sup>546</sup> Für Schelling ist die Gegenwart nur Übergang und „[...] ein höchst bedingter“<sup>547</sup> Zustand. Schelling wird daher in seiner Aufforderung ziemlich konkret und meint, dass sich die Entwicklung zugunsten oder zum Nachteil seiner Vorstellungen in keinem anderen Land als in Deutschland besiegeln würde. „In Deutschland werden die Schicksale des Christentums sich entscheiden. Es ist das universellste Volk. Lange Zeit galt es auch für das wahrheitsliebendste, das der Wahrheit seine politische Stellung zum Opfer gebracht.“<sup>548</sup> In einer anderen Lesart könnte man denken, dass Schelling nochmals in der Philosophie der Offenbarung die für ihn wichtigen Wesensmerkmale des Menschen zusammenträgt, die ausschlaggebend bei einer politischen und philosophischen Betrachtung sind. Zwar erwähnt Schelling eine solche Absicht mit keiner Silbe. Allerdings, wenn man sich die eingangs formulierten Wegmarken und den Problemhorizont vergegenwärtigt, unter

---

<sup>545</sup> Ebd., S. 289.

<sup>546</sup> Ebd., S. 320

<sup>547</sup> Ebd., S. 324.

<sup>548</sup> Ebd., S. 320f.

dem Schelling seine Ergebnisse vorträgt, dann könnte Schellings Vorlesungsreihe ebenso als Aufforderung an einen politisch denkenden Adressatenkreis verstanden werden: Religion, Persönlichkeit und Freiheit nach Möglichkeit sinnvoll zu fördern und zu stärken. Schließlich handelt es sich bei diesen drei Begriffen um konstitutive Grundlagen der Menschheit.

#### **4.4.5 Reaktionen auf Schellings Berliner Vorlesungen**

Es gehört zur Geschichte Schellings „Philosophie der Offenbarung“, das diese Zeit seines Lebens von der Wissenschaft kaum angemessen verstanden oder durchdrungen worden ist. Bei vielen Zeitgenossen stoßen Schellings Ausführungen auf Befremdung und Enttäuschung. Allen voran die Junghegelianer zerreißen Schellings Gedankenwerk, zeigen sich entrüstet und spotten öffentlich über dessen vermeintliches Unvermögen, auf die damaligen Probleme einzugehen. Varnhagen von Ense beispielsweise schreibt am 2. Dezember 1841 über Schelling, nachdem er dessen Vorträge gehört hatte: „Schelling setzt seine Vorträge emsig fort, aber die Zuhörer fallen schon ab. Der Vortrag ist unangenehm, hölzern, ein bloßes Ablesen und Diktieren.“<sup>549</sup> Jacob Burckhardt drückt sein Unverständnis über Schelling nicht minder verärgert aus: „Schelling ist Gnostiker im eigentlichen Sinne des Wortes [...]. Daher das Unheimliche, Monströse, Gestaltlose in diesen Teilen seiner Lehre. Ich dachte jeden Augenblick, es müsse irgendein Ungetüm von asiatischem Gott auf zwölf Beinen dahergewatschelt kommen. Es wird selbst den Berliner Studenten nach und nach unmöglich werden, diese furchtbare, halbsinnl. Anschauungs- und Ausdrucksweise auszuhalten.“<sup>550</sup> Am deutlichsten wird Sören Kierkegaard, der in vielen Briefen seinen Unmut über Schelling äußert: „Schellings Stellung ist nicht angenehm; er ist in das Interesse des Hofes hineingezogen, dies macht sein Auftreten ein bißchen verhaßt, und ist natürlich, wie jede äußere Rücksicht stets, schädlich. Die Hegelianer blasen ins Feuer. Schelling sieht so ingrimmig aus wie ein Essigfabrikant.“<sup>551</sup> Aufgrund seiner Enttäuschung bricht Kierkegaard seinen Aufenthalt in Berlin ab: „Ich glaube, ich hätte ganz und gar dumm werden können,

---

<sup>549</sup> ENSE, VARNHAGEN v., Brief vom Donnerstag, 2. Dezember 1841, in: Schelling, Philosophie der Offenbarung, S. 523.

<sup>550</sup> JACOB BURCKHARDT an Gottfried Kinkel, aus: Briefe zur Erkenntnis seiner geistigen Gestalt, hrsg. von Fr. Kaphahn, Leipzig 1935, S. 58, in: Schelling, Philosophie der Offenbarung, S. 529.

<sup>551</sup> SÖREN KIERKEGAARD an Peter John, Brief vom 8. Januar 1842, in: Schelling, Philosophie der Offenbarung, S. 532.

falls ich fortgefahren hätte, Schelling zu hören.“<sup>552</sup> Arnold Ruge schließt sich dem Kreis der Kritiker an: „Schelling noch einen Philosophen zu nennen [,] ist das Albernste, was man tun könnte. Diese Methode hat der Teufel selbst erdacht, um alle Philosophie in Gelächter aufzulösen. Denk’ Dir diese Potensauerei [...]. Alles die niederträchtige Scholastik und immer aus der Absicht heraus, Hegel zu verballhornen, daß man nicht merkt, wie er ihn benutzt, um das verwünschte Christentum mit all seinen Absurditäten zu beweisen und zu konstituieren.“<sup>553</sup>

Die Zahl derjenigen, die für Schelling Partei ergreifen, nimmt sich hingegen wesentlich bescheidener aus.<sup>554</sup>

Man muss geradezu suchen, um positive Stimmen in der öffentlichen und privaten Meinungslandschaft zu finden. Einer, der in jedem Fall Schelling nicht gleich vorverurteilen möchte, ist Michail Bakunin, der an seine Familie am 22. Oktober 1841 notiert: „Im Laufe des Sommers habe ich viel von ihm gelesen und fand darin eine so unermessliche Tiefe des Lebens, des schöpferischen Denkens, daß ich davon überzeugt bin, daß er uns auch jetzt viel Tiefsinniges offenbaren wird.“<sup>555</sup> Seine erste Einschätzung schlägt aber bald um und klingt in einem späteren Brief deutlich abgeklärter: „Ich schreibe Euch abends, nach der Vorlesung von Schelling (sehr interessant, aber genug unbedeutend und dem Gemüte gar nicht ansprechend; bis jetzt aber will ich nichts schließen, - ich werde ihm unbefangen zuhören.“<sup>556</sup>

Anders hingegen verhalten sich die Meinungen außerhalb deutscher Grenzen, etwa in der polnischen Wissenschaftskultur. Hier, so scheint es, genießt Schelling eine wesentlich breitere Zustimmung für seine Ideen als in der eigenen Heimat. Jan Majorkiewicz verfasst 1842 die fast schon in eine Art Lobeshymne übergehenden Worte: „Über den Trümmern unzähliger Systeme steht der Alte, voll menschlicher Weisheit und christlicher Einfalt. Er zeigt den Weg der Wahrheit und des Lebens. Es ist Schelling, der große Schelling, der nun sein weltgeschichtliches Format annimmt.

---

<sup>552</sup> KIERKEGAARD an Peter Christian Kierkegaard, Brief vom 27. Februar 1842, in: Schelling, Philosophie der Offenbarung, S. 534.

<sup>553</sup> ARNOLD RUGE an Karl Rosenkranz, Brief vom April 1842, in: Schelling, Philosophie der Offenbarung, S. 542.

<sup>554</sup> Horst Ullrich hat herausgestellt, dass Schelling von der preußischen Regierung verschiedentlich in Berlin Unterstützung erfuhr. Die preußische Zensur bemühte sich redlich darum, negative Stellungnahmen, Berichte, die sich gegen Schelling richteten, zu unterbinden. (Vgl. ULLRICH, HORST, Schellings Spätphilosophie und die zeitgenössische Kritik. Zur Wirkungsgeschichte von Engels’ Streitschriften gegen den alten Schelling, in: Natur – Kunst – Mythos. Beiträge zur Philosophie F. W. J. Schelling, hrsg. von Steffen Dietzsch, Berlin 1978, S. 196.

<sup>555</sup> MICHAEL BAKUNIN an die Familie, Brief vom 22. Oktober 1841, in: Schelling, Philosophie der Offenbarung, S. 539.

<sup>556</sup> BAKUNIN an die Schwester Varvara, Brief vom 3./15. November 1841, in: Schelling, Philosophie der Offenbarung, S. 540.

Wendet eure Blicke zu ihm, ihr slawischen Völker! Dieser Greis, an der Schwelle des Grabes, kann nicht mehr irren, er wird euch die Lehre eines Lebens geben [...].“<sup>557</sup> Ähnliches bemerkt der polnische Publizist Edward Dembowski: „Schelling ist ein Genie und ein großer Geist. Er ist in unserer Mitte, er lebt, er handelt. Ehren wir aufrichtigen Herzens was er gemacht hat [...] vielleicht wird Jahr 1842 Epoche machen in der Philosophie!“<sup>558</sup>

Abseits verschiedener Sympathiebekundungen polnischer Intellektueller gelingt es Schelling nicht, die breite Öffentlichkeit von seinen Ideen in Berlin zu überzeugen. Zu groß ist die Enttäuschung und wiegt die Verbitterung auf. Noch am nüchternsten und bemüht um ein gerechteres Urteil ist eine Bemerkung von Karl Marx in einem Brief an Ludwig Feuerbach, in dem er den Adressaten um eine Einschätzung Schellings Philosophie bittet. Marx bezeichnet Schelling als einen wichtigen Denker, dem eine besondere, wenn nicht sogar einmalige Verknüpfung zwischen Politik und Wissenschaft gelungen sei, unabhängig davon, welche differenzierten Meinungsbilder seine Ideen unter den deutschen Denkern hervorgebracht hätten. Er erkennt nicht, dass Schellings in Berlin den Zielen der preußischen Regierung, der Restauration einer christlichen Ideologie, Rechnung tragen sollte.<sup>559</sup> „Schelling hat nicht nur die Philosophie und Theologie, er hat die Philosophie und Diplomatie zu vereinigen gewußt. Er hat die Philosophie zur allgemeinen diplomatischen

---

<sup>557</sup> JAN MAJORKIEWICZ 1842, in: Schelling, Philosophie der Offenbarung, S. 552.

<sup>558</sup> EDWARD DEMBOWSKI 1842, in: Schelling, Philosophie der Offenbarung, S. 553. Ähnlich euphorisch äußert sich Josef Golchowski in einem Brief an Morawski Anfang 1842: „Wenn jemand fähig ist, das Denken mit dem Leben zu versöhnen, dann ist er [Schelling] es. Er, der eine enorme Spekulationsgabe und eine wahrhafte prophetische Schärfe der Anschauung hat ... Gerade jetzt müßte ich mich in Berlin befinden, wo der berühmte Schelling die lang verschlossene Tür seiner Philosophie eröffnet und alles, was einem erhabenen Gedanken möglich ist, um sich versammelt hat.“ (JOSEF GOLUCHOWSKI an Josef Morawski, Brief Anfang 1842, in: Schelling, Philosophie der Offenbarung, S. 553.) Neben einigen polnischen Intellektuellen gibt es auch in der französischen Wissenschaftslandschaft durchaus positive Bemerkungen gegenüber Schellings Philosophie der Offenbarung. Pierre Leroux vertritt in seiner Einleitung zur französischen Übersetzung der Berliner Antrittsvorlesung die Auffassung, dass Schelling zutiefst Wahres über die „Lage der Philosophie“ mitteilen würde. Außerdem sei die Entscheidung der preußischen Regierung, Schelling nach Berlin zu holen, ein Ausdruck großer Vernunft und Weitsicht. „Was ist von der Politik der preußischen Regierung zu halten, diesen weltberühmten Greis an den sich als Hauptstadt Deutschlands begreifenden Ort beruft, damit Deutschland seine letzte Auffassung bezüglich der Philosophie mitteilt? Diese Regierung hat sich weder von einem Lärm, der Schelling des Pantheismus anklagt, stören lassen, noch von dem anderen Gerücht, das ihn der Konversion zum Katholizismus zieht. Diese Wahl bekundet zweifellos Größe und Tiefblick. Die preußische Regierung weiß, daß in Deutschland der Philosophie religiöse Bedeutung zukommt.“ (Pierre Leroux, Einleitung zur französischen Übersetzung von Schellings Antrittsvorlesung, in: Schelling, Philosophie der Offenbarung, S. 554ff.) Arnold Ruge hält von dieser Einschätzung nichts, sieht hierin auch eine eklatante Fehlanalyse des Franzosen: „Der Mann (Pierre Leroux) ist ungemein liebenswürdig. [...] selbst über seine eigenen Irrtümer, z. B. hinsichtlich des großen Scharlatans, Schelling, in dem er den Befreier des Hegelschen Systems erblickt, unterrichtete er sich sehr gern und unbefangen.“ (ARNOLD RUGE an seine Gattin, Brief vom 6. September 1843, in: Schelling Philosophie der Offenbarung, S. 566.)

<sup>559</sup> Vgl. DIETZSCH, F. W. J. Schelling, S. 106.

Wissenschaft gemacht, zur Diplomatie für alles. Ein Angriff auf Schelling ist also indirekt ein Angriff auf unsere gesamte und namentliche die preußische Politik. Schellings Philosophie ist die preußische Politik *sub specie philosophiae*.“<sup>560</sup>

Angesichts heftiger Auseinandersetzungen sowohl mit der demokratischen linken als auch rechten Opposition, aufgrund des Drucks und des persönlichen Scheiterns im Prozessverfahren gegen den Herausgeber Paulus sieht sich Schelling dazu gezwungen, seine Lehrberechtigung, die preußische *venia legendia*, zurückzuweisen. Schelling ist es nicht vergönnt gewesen, ein geistiges Gegengewicht, eine philosophische Alternative zum verbreiteten Hegelianismus aufzubauen.<sup>561</sup>

#### **4.5 Schelling – ein antipolitischer Denker? Eine Zwischenbilanz**

In den vorangegangenen Kapiteln wurde der Versuch unternommen, Schellings eigene Ansätze und Ideen gegenüber politischen Fragestellungen als Prinzipien seiner Antipolitik zu diskutieren.

Zur Erinnerung, eingangs wurde festgehalten, dass sich der Begriff der Antipolitik nicht nur durch eine destruktive, ablehnende Haltung in Bezug auf den Staat, in Bezug auf das Politische auszeichnet, sondern ebenso von einem konstruktiven Anspruch begleitet wird, auf bestimmte Aspekte, Vorschläge und Standpunkte zur Optimierung der politischen Wirklichkeit hinzuweisen. Diesem zweiten Gedanken trägt Schelling Rechnung, in dem er Freiheit, Persönlichkeit und Religion als wichtige Grundpfeiler für die Architektur des Politischen, als Wesensmerkmale des Menschen sowohl indirekt als auch direkt in die Debatte einbringt. Schelling legt dabei keine systematisch abgeschlossene Theorie vor, sondern entwickelt seine Standpunkte losgelöst von einem erkennbar stringenten Programm.

Auffallend ist, dass Schelling Freiheit, Persönlichkeit und Religion vor allem in Bezug auf das Verhältnis zwischen Staat und Individuum thematisiert, nicht also zusammenhanglos und allgemein über den Wert der drei Prinzipien nachdenkt, sondern konkret am einzelnen Subjekt die Gefahren und Möglichkeiten einer unvernünftigen oder vernünftigen Staatskonstruktion bespricht. Der Mensch und die Menschwerdung bleiben in seinen Ausführungen immer im Zentrum.<sup>562</sup> Als Gefahren

---

<sup>560</sup> MARX an Ludwig Feuerbach in Bruckberg, Brief vom 3. Oktober 1843, in: Schelling, Philosophie der Offenbarung, S. 566.

<sup>561</sup> Vgl. DIETZSCH, F. W. J. Schelling, S. 105.

<sup>562</sup> Diese wichtige Beobachtung zeigt sich ebenfalls bei W. v. Humboldt, der in seiner Staatsauffassung genauso wie Schelling den Menschen als zentralen Ausgangspunkt wählt. Dietrich Spitta stellt in

führt er einerseits die Abschneidung und Beschränkung der individuellen Freiheit durch den Staat ins Feld, die Unterbindung der freien Ausbildung der Persönlichkeit und Ausübung von Religion. Andererseits ergeben sich als Möglichkeiten einer durchdachten und intelligenten Einbeziehung von Religion, Freiheit und Persönlichkeit wichtige Vorteile für Schelling wie etwa völker- und nationenübergreifende Stabilität, Sicherheit, Frieden und damit verbunden Glückseligkeit.<sup>563</sup>

In seiner Spätphilosophie, in der Philosophie der Offenbarung, denkt Schelling die drei Prinzipien der Antipolitik in einem Programm zusammen. Seine Christologie thematisiert Freiheit als Ausdruck der menschlichen Persönlichkeit und als zentralen Ausgangspunkt weiterer Überlegungen. Religion in Form des Christentums wird Schelling zum Schlüssel für das Verständnis des menschlichen Wesens. Das Christentum hat das menschliche Bewusstsein befreit und die Strukturen zur Selbsterkenntnis und Einsicht der wahren Weltzusammenhänge offen gelegt.

Diese inhaltliche Priorisierung macht sich schließlich auch in Schellings späteren Äußerungen zum Staat, etwa in der „Philosophie der Mythologie“, bemerkbar. Für die politische Dimension leitet er die Konsequenz ab, dass der Staat primär dem Schutz der Gerechtigkeit dient und die freie Entwicklung der persönlichen Tugenden zu garantieren hat. „Der Staat ist es [...] der dem Individuum eine Gesinnung erst möglich macht; er selbst *f o r d e r t* sie nicht. Gerade in dem er sie nicht fordert, sondern sie nur möglich macht, sich selbst aber mit der äußeren Gerechtigkeit begnügt und die Sorge dafür auf sich nimmt, macht er das Individuum frei und läßt ihm Raum für die freiwilligen, darum auch erst persönlichen Tugenden [...]“. <sup>564</sup> Der Staat verantwortet das Entstehen einer „höhere[n] Gemeinschaft“<sup>565</sup>, namentlich der Gesellschaft.<sup>566</sup>

---

seiner Forschungsarbeit 2004 heraus, dass Humboldt schon früh den Wert der inneren Bildung des Menschen erkannt hatte, dem ein ideales, geistiges Wesen innewohne. Um die intellektuellen wie ästhetischen und moralischen Kompetenzen des Menschen entwickeln zu können, spricht sich der junge Humboldt 1791 in seiner Schrift „Ideen über die Staatsverfassung“ demzufolge für die Freiheit im staatlichen Bereich aus. Noch wichtiger ist aber Humboldts Schlussfolgerungen hieraus, wonach der Staat keinen Selbstzweck, sondern ein Mittel zur Menschbildung darstellen würde. Auch an diesem Punkt scheinen Schelling und Humboldt einer Meinung zu sein. (Vgl. SPTTA, DIETRICH, Die Staatsidee Wilhelm von Humboldts, in: Schriften zur Rechtsgeschichte, Heft 14, Berlin 2004, S. 65-73.)

<sup>563</sup> Schelling setzt als oberste Prämisse die Glückseligkeit für das Individuum. „Denn nicht das Allgemeine im Menschen verlangt nach Glückseligkeit, sondern das Individuum. [...] Das Individuum für sich kann nichts anders verlangen, als Glückseligkeit.“ (SW II/I, 569.)

<sup>564</sup> SW II/I, 541.

<sup>565</sup> SW II/I, 541.

<sup>566</sup> Interessant ist eine nachgelagerte Einschränkung Schellings. Nicht nur der Staat kann in seinen Augen die Gesellschaft einschränken, sondern auch die Gesellschaft den Staat. „Der Staat soll Träger

Weiter lässt sich bis hierhin festhalten, dass Schelling als antipolitischer Denker stets eine ambivalente Staatsauffassung eingenommen hat, er also sowohl den Staat in seinen Grundzügen missbilligt als auch genau das Gegenteil, nämlich den Staat als pragmatischen Schutzzweck, vehement einfordert oder aber Idealkonstruktionen für den Staat ausformuliert.<sup>567</sup> Die Theoriedynamik seiner Staatsüberlegungen wird dabei durch die Verwendung metaphorischer Definitionsversuche begleitet und gekennzeichnet. So beschreibt Schelling den Staat als organisch, mechanisch, als „zweite Natur“ oder als „Kunstwerk“, die von Schelling unterschiedlich konnotiert sind.<sup>568</sup>

Für die nachfolgende Untersuchung stellen sich nunmehr die Fragen, ob nach Schelling andere Formen der Antipolitik verortet werden können und falls ja, wie sich die neue Generation der Antipolitiker von Schelling unterscheidet. Um den Umfang der Arbeit übersichtlich zu gestalten, soll sich im nächsten Kapitel auf drei Fallbeispiele konzentriert werden, namentlich auf den umstrittenen Reichstagsabgeordneten und Historiker Heinrich von Treitschke, auf Konstantin Frantz und Friedrich Nietzsche. Allen drei Denkern ist gemeinsam, dass sie den kulturpolitischen Wandel des ausgehenden 19. Jahrhunderts, den deutschen Einheitsprozess kritisch verfolgen und nach Schellings Tod 1854, von dessen philosophischen Systemgedanken mehr oder minder stark beeinflusst, für Positionen eintreten, die einige bemerkenswerte Überschneidungen mit Schellings antipolitischen Vorleistungen aufzeigen.

---

der Gesellschaft seyn: er kann aber die Entwicklung der Gesellschaft hemmen oder abschneiden, wie umgekehrt von der Gesellschaft der Versuch ausgehen kann, den Staat zu schwächen oder sich zu unterwerfen. (SW II/I, 542.)

<sup>567</sup> Die Frage bleibt offen, ob sich Schelling diesem Widerspruch bewusst war oder nicht. Die aktuelle Schelling-Forschung ist sich hierzu keinesfalls schlüssig.

<sup>568</sup> So zeigt sich, dass Schelling insbesondere die Begriffe „organisch“, „zweite Natur“, „Kunstwerk“ in einem positiven Sinn gebraucht, die mit der Aufforderung versehen sind, eine Art Zielvorgabe und Richtwirkung für bestehende Staaten und für die Wirklichkeit zu sein. Die Metapher des Staates als Mechanismus findet hingegen verstärkt in einem negativen Bedeutungskontext Verwendung. Schelling spricht vom Staat als etwas Mechanisches, wenn es darum geht, dass die Freiheit des Einzelnen beschnitten wird, der Einzelne als Person daran gehindert wird, seine Tugenden frei zu entfalten.



## **5. Neue Generationen und Denkformen der Antipolitik**

### **5.1 Erstes Beispiel: Heinrich von Treitschke**

#### **5.1.1 Der Ruf nach einem deutschen Einheitsstaat**

Anders als bei Schelling lässt sich das Geschäft der Antipolitik bei Heinrich von Treitschke mit einer Vielzahl gedruckter Schriften zu verschiedenen politischen Themen festmachen.<sup>569</sup> Während Schelling zwar sicherlich im ständigen Austausch mit politischen Funktionsträgern war und diese in einigen Fällen aktiv beriet, und dadurch große Wertschätzung aus Regierungskreisen erfuhr, bemühte sich der Philosoph nie um ein politisches Mandat. Schelling blieb insofern als antipolitischer Denker stets außerhalb des professionellen Politbetriebs, im Gegensatz zu Treitschke, der mit der Reichsgründung von 1871 13 Jahre unter anderem für die nationalliberale Partei<sup>570</sup>, später fraktionslos als Parlamentarier tätig war.

In einem Vorwort zu Treitschkes Schrift „Deutsche Geschichte“ zählt Heinrich Heffter diesen neben Leopold von Ranke und Theodor Mommsen zu den „großen deutschen „Geschichtsschreiber[n] des neunzehnten Jahrhunderts“, der „sein Werk so ganz der deutschen Nation geweiht“<sup>571</sup> hat und den man in seinen Augen zurecht als „Erzieher des Bürgertums“, als „nationale[n] Schriftsteller“ verstehen dürfe.<sup>572</sup>

Das Antipolitische äußert sich bei Treitschke wie bei Schelling in Form einer ambivalenten Haltung gegenüber politischen Fragestellungen. So findet sich in Treitschkes Werk einerseits ein glühendes Verteidigen der politischen und geistigen Freiheit, ein engagiertes Beschwören des deutschen Einheits- und Nationalstaates wieder sowie andererseits heftige Kritik und Ablehnung nicht nur politisch anders

---

<sup>569</sup> Treitschke machte sich vor allem als Historiker einen Namen. Aus einer Beamten- und Offiziersfamilie stammend, studierte Treitschke Geschichte und Nationalökonomie in Bonn. Nach seiner Promotion habilitierte er sich mit einer Arbeit zum Thema „Die Gesellschaftswissenschaft. Ein kritischer Versuch“. Im Anschluss daran wurde er 1863 zum außerordentlichen Professor für Staatswissenschaften in Freiburg ernannt und übernahm 1866 eine ordentliche Professur für Geschichte und Politik an der Universität Kiel und 1867 an der Universität Heidelberg. 1873 wurde er als Nachfolger auf den Lehrstuhl von Leopold von Ranke an die Berliner Friedrich-Wilhelms-Universität berufen.

<sup>570</sup> Die Nationalliberalen im Reichstag des Norddeutschen Bundes waren programmatisch weniger dem Föderalismus und der Idee eines deutschen Bundesstaates zugetan, sondern machten sich stark für einen zentralistisch organisierten Einheitsstaat. Die Nationalliberalen haben sich 1866 aus der Fortschrittspartei herausentwickelt. Vgl. hierzu ausführlicher: WINKLER, Der lange Weg nach Westen, Bd.1, S. 209f. Über den Bundesstaat hält Treitschke folgendes fest: „Der deutsche Bund ist rechtlich nach dem Wortlaut seiner Grundgesetze, und thatsächlich, nach seinem Wirken während eines halben Jahrhunderts, ein Bund der Fürsten, nicht der Völker; sein Charakter ist darum nothwendig ein rein dynamischer. [...] Logik darf Niemand in unserem Bundesrechte suchen.“ (Ders. Bundesstaat und Einheitsstaat, in: Historische und politische Aufsätze, Leipzig 1913, S. 109.)

<sup>571</sup> TREITSCHKE, Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, zusammengefasst und hrsg. von Heinrich Heffter, Leipzig 1934, S. IX.

<sup>572</sup> Vgl. Ebd., S. XIII.

denkender Gruppen wie der Sozialdemokratie oder Befürworter der Parlamentarisierung des Deutschen Reichs sondern auch der Juden.<sup>573</sup> Treitschke verhält sich konfrontativ, polemisiert und polarisiert mit seinen Thesen.

Bereits vor der Reichsgründung appelliert Treitschke in der Funktion als Universitätsprofessor an die politisch Verantwortlichen, die Partikularinteressen in den Bundesstaaten zu überwinden und sich für einen deutschen Einheitsstaat einzusetzen.<sup>574</sup> Er räumt mit den Vorurteilen und der Sorge auf, dass die Überwindung des Partikularismus zwangsläufig das Ende jener kulturellen Vielfalt in Deutschland bedeuten würde, für die das Land über die Grenzen hinaus breite Anerkennung genieße. „Noch thörichter als die Angst vor der übermäßigen Centralisation des deutschen Staates ist die Furcht, in dem geeinten Deutschland werde verschwinden jene wunderbar gleichmäßige Vertheilung der Volkscultur, darum die Welt uns mit Recht beneidet. Meint man im Ernst, das Ergebnis einer tausendjährigen Culturentwicklung lasse sich durch Eine politische Veränderung vernichten?“<sup>575</sup> Treitschke zeigt sich in seinen Aufsätzen als ambitionierter Visionär, der das politische Deutschland umgestalten und verändern möchte. Er richtet sich mit seinen Ansichten an die Nation und die Eliten des Landes und will ein Umdenken einleiten. Er kommt zu dem Ergebnis: „Deutschlands Zersplitterung gereicht weder der Freiheit noch irgend einem anderen berechtigten Interesse unseres Volkes zum Vortheile. [...] Von allen traurigen Folgen der Zersplitterung unseres Vaterlandes empfindet der gemeine Mann nur eine lebhaft: die wirtschaftliche Unfreiheit. Auch der Handwerker murren, daß er nach England oder Frankreich ziehen muß, wenn er frei seinen Wohnsitz, sein Gewerbe wechseln will.“<sup>576</sup>

Treitschke fordert eine politische Antwort, eine Reaktion auf die sich verändernden Ansprüche in der Gesellschaft. Ihm zufolge ist ein deutscher Einheitsstaat

---

<sup>573</sup> Der sogenannte Berliner Antisemitismusstreit geht auf Treitschke zurück. Dieser formulierte in einem Aufsatz mit dem Titel „Unsere Aussichten“ aus dem 1879 den Satz: Die Juden sind unser Unglück. Der Satz löste nicht nur heftigen Widerstand in der Öffentlichkeit aus, sondern wurde später auch zur Leitformel des nationalsozialistischen Hetzblattes „Der Stürmer“. Treitschke sprach sich für die Zurückdrängung des gesellschaftlichen Einflusses der Juden aus.

<sup>574</sup> Treitschke formuliert diesen Gedanken 1864 so: „Nein, die Zersplitterung Deutschlands wird aufrecht erhalten nicht durch den Stammeshaß der Deutschen, sondern allein durch das Interesse der Höfe und ihres Anhangs und durch die Trägheit und Unentschlossenheit der Nation.“ (TREITSCHKE, Bundesstaat und Einheitsstaat, in: Historische und politische Aufsätze, S. 95.)

<sup>575</sup> TREITSCHKE, Bundesstaat und Einheitsstaat, in: Historische und politische Aufsätze, S. 88. Der Autor führt als Vergleich und Unterstützung seines Arguments den französischen Zentralstaat auf. Treitschke zufolge können die einzelnen deutschen Staaten nur von dem positiven Vorbild Frankreichs profitieren und lernen. „Was also in einem romanischen Volke durch sechshundertjährige Arbeit einer übermächtigen Staatsgewalt zur Freude der ungeheuren Mehrzahl der Franzosen gelang, das sollte möglich sein bei uns, die wir jene sechshundert Jahre in politischer Zersplitterung durchlebt haben.“ (Ders. Bundesstaat und Einheitsstaat, in: Historische und politische Aufsätze, S. 88.)

<sup>576</sup> Ders. Bundesstaat und Einheitsstaat, in: Historische und politische Aufsätze, S. 95f.

unumgänglich, um dem Ruf nach einer deutschen Nation einen rechtlichen Rahmen geben zu können.<sup>577</sup> Die Hauptverantwortung zur Formung und späteren machtpolitischen Federführung eines solchen deutschen Staates spricht Treitschke Preußen zu.<sup>578</sup> „Die starre Unbeweglichkeit unseres öffentlichen Rechts wird von Jahr zu Jahr gefährlicher, seit die politischen Ideen sich mit unerhörter Raschheit wandeln. Wer in dem nicht eine mechanische Ordnung, sondern den lebendigen Leib des Volksgeistes erkennt, kann mit höchster Sicherheit eine gänzliche Umgestaltung der bestehenden Ordnung nahen sehen. In immer weiteren Kreisen verbreiten sich die demokratischen Gedanken. [...] Zudem führt der unermessliche Aufschwung des Verkehrs Deutsche mit Deutschen täglich häufiger zusammen; selbst der ruhige Staatsbürger beginnt bereits unserer durchmessenen Landesgrenzen zu spotten.“ Und weiter später fährt er fort: „In einem Volke, das von starkem Nationalbewußtsein beseelt und an eine vielseitige Staatsthätigkeit gewöhnt ist, wird die Centralgewalt des Bundesstaates sich unvermeidlich gezwungen sehen, mehr und mehr politische Functionen den Einzelstaaten zu entwinden.“<sup>579</sup>

Einige Jahre nach Gründung des Deutschen Kaiserreichs sieht sich Treitschke in seiner Analyse bestätigt. „Die Abhandlung ‚Bundesstaat und Einheitsstaat‘ schrieb ich vor zweiundzwanzig Jahren nieder in der dunkeln Ahnung, daß eine große Stunde für

---

<sup>577</sup> Die verstärkte Zunahme des deutschen Nationalbewusstseins im 19. Jahrhundert bestätigt auch Peter Alter. Ihm zufolge kann die Entwicklung unter anderem auf die Herrschaft Napoleons zurückgeführt werden, die in breiten Schichten der Bevölkerung als Unterdrückung und Fremdherrschaft empfunden wurde. So bezeichnet Alter die Jahre zwischen 1806 und 1813 als die „Geburtsjahre der nationalen Bewegung“. Diese konzentrierte sich zunächst primär auf Eliten und erfasste im Laufe des Jahrhunderts immer mehr Bevölkerungsschichten. Alter analysiert, dass das Erstarken eines Nationalbewusstseins bezogen auf Deutschland mit einem politischen Ereignis, meist etwa mit einer äußeren Bedrohung durch andere Staaten, Krisen und Gefahren zusammenhing. Als Frankreich nach der Juli-Revolution expansive politische Bestrebungen an der Rheingrenze verfolgte, entwickelt sich in der deutschen Bevölkerung ein gemeinschaftliches Bewusstsein als deutsche Nation, die in ihrer Kultur, in ihrem geographischen Raum beeinträchtigt wird. In der nationalen Empörung in der Rheinkrise von 1840 entstanden Lieder wie die „Die Wacht am Rhein“ und das Deutschlandlied August Heinrich Hoffmann von Fallerslebens, ebenso Nikolaus Beckers „Sie sollen ihn nicht haben, den freien deutschen Rhein“. (Vgl. ALTER, PETER, Nationalismus, in: Neue Historische Bibliothek, hrsg. von Hans-Ulrich Wehler, Frankfurt/Main, 1984, S. 24ff.)

<sup>578</sup> Der Autor begründet diese Heraushebung Preußens mit der folgenden Bemerkung: „Darum nimmt Preußen, wie vorsichtig auch der Wortlaut der Verfassung dies verhüllen mag, Reichsrecht thatsächlich und rechtlich eine durchaus andere Stellung ein als die übrigen Reichsländer. Der preußische Staat allein allein ist ein wirklicher Staat geblieben. Er allein kann nicht durch Execution zur Erfüllung seiner Reichspflichten gezwungen werden, weil nur der Kaiser, der zugleich König von Preußen ist, die Execution vollstrecken darf. Die gesammte Reichspolitik beruht auf der stillschweigenden Voraussetzung, daß der Wille des Reichs und der Wille des preußischen Staates einander auf die Dauer nicht widersprechen dürfen.“ (TREITSCHKE, Unser Reich, in: Historische und politische Aufsätze, 1886, S. 551.)

<sup>579</sup> Ders. Bundesstaat und Einheitsstaat, in: Historische und politische Aufsätze, S. 107f. und 147. Treitschke spricht an anderer Stelle auch von einem „unfertigen Staatenbunde“: „Wir Deutschen fühlen uns als Nation; schon heute, in unserem unfertigen Staatenbunde, haben wir eine Reihe von Angelegenheiten im nationalen Sinne geordnet [...]“. (Ders. Bundesstaat und Einheitsstaat, in: Historische und politische Aufsätze, S. 148)

das Vaterland herannahe, daß Preußens gutes Schwert den unentwirrbaren Knoten der alten Bundespolitik zerhauen werde. Seitdem hat eine wundervolle Fügung die kühnsten Träume, die ich in jenem Aufsatz zu fassen wagte, über alles Hoffen hinaus verwirklicht [...].“<sup>580</sup> Die wenigen bisher aufgeführten Textstellen verdeutlichen, dass Treitschke, anders als Schelling, viel stärker Bezug zu politischen Fragenstellungen nimmt. In einer Rede zur Reichgründungsfeier der Universität Freiburg spricht Wolfgang Michael daher vielleicht auch von einer „kochenden Leidenschaft“ bei Treitschke, die sich vor allem in seiner „rhetorischen Gewalt“ als politischer Schriftsteller Ausdruck verschafft hätte.<sup>581</sup>

### **5.1.2 Die politische Freiheit**

Nicht minder von Bedeutung ist für Treitschke das Thema der politischen Freiheit. In einem beispielhaften kleinen Aufsatz aus dem Jahr 1861 verteidigt der Autor die Position, dass ein moderner Staat freiheitlich organisiert sein muss, will er den schwierigen Herausforderungen der Zeit Stand halten. Treitschke fordert von den politischen Verantwortlichen die mutige Bekenntnis ab, Freiheit als Fortschritt zu verstehen. Es kommt darauf an, sich von der „Pein“ der „ängstlichen Gemüter“<sup>582</sup> loszusagen. Gemeint sind vermutlich jene Interessengruppen, die gegenüber neuen Reformvorhaben hauptsächlich Bedenken haben und dadurch politische und gesellschaftliche Verbesserungen behindern.<sup>583</sup>

Der junge Treitschke will mit seiner reformerischen Losung alteingefahrene Konventionen überwinden und die Vorteile eines auf Freiheit basierenden Staates demonstrieren. Seine Schrift berührt dabei eine sensible, wenn nicht sogar heikle politische Forderung. Noch in den gewaltsamen Auseinandersetzungen im politischen Vormärz sowie in den gescheiterten Bemühungen der Frankfurter Nationalversammlung um eine einheitliche Verfassung 1848 konnten sich die Sympathisanten eines freiheitlichen Staates nicht durchsetzen.<sup>584</sup>

---

<sup>580</sup> Vgl. Ebd., 1886, S. 546.

<sup>581</sup> Vgl. MICHAEL, WOLFGANG, Ranke und Treitschke und die deutsche Einheit. Eine Festrede gehalten bei der Reichsgründungsfeier der Universität Freiburg i. Br. am 18. Januar 1922, Berlin/Leipzig 1922, S. 19.

<sup>582</sup> TREITSCHKE, Die Freiheit, Leipzig 1951, S.5.

<sup>583</sup> So beginnt Treitschke seinen Aufsatz mit der Frage: „Wann werden sie jemals aussterben, jene ängstlichen Gemüter, denen es ein Bedürfnis ist, sich Mühsal des Lebens durch selbstgeschaffene Pein zu erhöhen, denen jeder Fortschritt des Menschengesistes nur ein Anzeichen mehr ist für den Verfall unseres Geschlechtes, für das Nahen des Jüngsten Tages?“ (Ders., Die Freiheit, S. 5.)

<sup>584</sup> Schon viel früher, konkret am 20. September 1819, wurden mit vier Gesetzen zur Exekutionsordnung, zum Universitätsgesetz, zum Pressegesetz und schließlich zum

Treitschke zeigt sich von dieser Entwicklung wenig beeindruckt und betont, dass die „politische Freiheit [...], nicht wie die Napoleons sagen, eine Zierde [ist], die man dem vollendeten Staatsbau wie eine goldene Kuppel aufsetzen mag“, sondern „den ganzen Staat durchdringen und beseelen muß“<sup>585</sup>. Weiter schreibt er: „Sie [die Freiheit] ist ein tiefsinniges, umfassendes, wohlzusammenhängendes System politischer Rechte, das keine Lücke duldet. Kein Parlament ohne freie Gemeinden, dieses nicht ohne jenes, und beide nicht auf die Dauer, wenn nicht auch die Mitglieder zwischen der Spitze des Staates und den Gemeinden, die Kreise und Bezirke verwaltet werden unter Zuziehung der Selbsttätigkeit unabhängiger Bürger.“<sup>586</sup> Auffallend sind die Überscheidungen zu Schelling.

Ähnlich wie Treitschke geht es auch Schelling in seinen politischen Überlegungen in erster Linie um die Freiheit des Einzelnen im Staat. Treitschke bestimmt die „persönliche Freiheit“ als notwendige Voraussetzung, von der aus alle gesellschaftlichen, kulturellen und wie politischen Konsequenzen abgeleitet werden sollen. „Freie Bewegung in Glauben und Wissen, Handel und Wandel ist die Losung der Zeit: auf diesem Gebiet hat sie ihr Größtes geleistet.“

Liest man die Textstelle im Aufsatz weiter, stößt man auf eine weitere Parallele zwischen Treitschke und Schelling. Beide teilen die Grundbesorgnis, dass der Staat seine Bürger in ihrer freien Entwicklung behindern und der Staat eine zu dominante Machtposition erlangen könne. „Doch ein Staat, beherrscht von einer durch die Mehrheit des Volkes getragenen Regierung, mit einem Parlamente, mit unabhängigen Gerichten, mit Kreisen und Gemeinden, die sich selber verwalten, ist mit alledem noch nicht frei. Er muß sein Wirken eine Schranke setzen, er muß anerkennen: es gibt persönliche Güter, so hoch und unantastbar, daß der Staat sie nimmer sich unterwerfen darf.“<sup>587</sup> Um daran zu erinnern, Schelling spricht von „höheren und geistigen Motiven“<sup>588</sup>, die der Staat nicht gebieten, nicht erzwingen kann. Treitschke denkt politische und persönliche Freiheit zusammen. Wie Schelling geht es ihm zunächst um den Einzelnen, dann um das Allgemeine. Folglich wird der Staat in die Pflicht genommen, „alles zu befördern, was der persönlichen Ausbildung seiner Bürger dient“.

---

Untersuchungsgesetz die Karlsbader Beschlüsse vom Frankfurter Bundestag einstimmig bestätigt, die massiv die Rechte auf Freiheit beschneiden sollte.

<sup>585</sup> Ebd., S. 19.

<sup>586</sup> Ebd., S. 19.

<sup>587</sup> Ebd., S. 20.

<sup>588</sup> Vgl. SW I, 7, 461.

Andersherum kann der Staat nicht ohne das gesellschaftliche und politische Engagement der Bürger existieren.<sup>589</sup> Staat und Bürger stehen in einer pragmatischen Wechselbeziehung.<sup>590</sup> So fasst Treitschke seine Reformideen mit der kühnen Bemerkung zusammen: „Wer im Staate nur ein Mittel sieht für die Lebenszwecke der Bürger, muß folgerecht nach gut mittelalterlicher Weise die Freiheit vom Staate, nicht die Freiheit im Staate fordern.“<sup>591</sup> Die Bedeutung dieser Zeilen ist mit dem Bewusstsein zu lesen, dass Treitschke einen Wandel in der Gesellschaft beobachtet. Die Bevölkerung sei aufgeklärter, anspruchsvoller und fordernder. Der Staat könne solche Veränderungen nicht ignorieren, sondern müsse hierauf eine ordentliche Antwort geben können. Wie diese ausfallen soll, liegt für Treitschke auf der Hand.

Der Staat müsse die Selbständigkeit, den Freiheitsdrang seiner Bürger anerkennen und mit allen möglichen Mitteln unterstützen. „Denn am Ende beruht die ganze Würde des Staates auf dem persönlichen Werte seiner Bürger, und jener Staat ist sittlichste, welcher die Kräfte der Bürger zu den meisten gemeinnützigen Werken vereinigt und dennoch einen jeden, unberührt vom Zwange des Staates und der öffentlichen Meinung, aufrecht und selbständig seiner persönlichen Ausbildung nachgehen läßt.“<sup>592</sup> Treitschke könnte seine Botschaft nicht besser auf den Punkt bringen. Ihm schwebt ein Staat vor, der die persönliche Freiheit achtet, indem er die politische Freiheit schützt.<sup>593</sup> Leider benennt er in seiner Schrift nicht die notwendigen politischen Schritte, die von Seiten der Regierungsverantwortlichen einzuleiten sind.

---

<sup>589</sup> Den passenden Gedanken hierzu formuliert Treitschke so. „Nein, der moderne Staat darf auf eine ausgedehnte positive Tätigkeit für die Wohlfahrt des Volkes nicht verzichten. In jedem Volke gibt es geistige und materielle Güter, ohne welche der Staat nicht bestehen kann.“ (Ders., Die Freiheit, S. 29.)

<sup>590</sup> Treitschke geht sogar so weit, dass er den Einzelnen in die Pflicht versetzt, sich um ein vernünftiges Staatswesen einzusetzen: „Und wieder besteht für den einzelnen die physische Notwendigkeit und die sittliche Pflicht, an einem Staate teilzunehmen und ihm jedes persönliche Opfer zu bringen, das die Erhaltung der Gesamtheit fordert, sogar des Opfer des Lebens. Und zwar unterliegt der Mensch dieser Pflicht nicht bloß darum, weil er nur als ein Bürger ein ganzer Mensch werden kann, sondern auch weil es ein historisches Gebot ist, daß die Menschheit Staaten, schöne und gute Staaten bilde.“ (Ders., Die Freiheit, S. 27.)

<sup>591</sup> Ebd., S. 26.

<sup>592</sup> Ebd., S. 31.

<sup>593</sup> Anders ausgedrückt: „nur ein Volk voll starken Sinnes für die persönliche Freiheit kann die politische Freiheit erringen und erhalten; und wieder: nur unter dem Schutze der politischen Freiheit ist das Gedeihen der echten persönlichen Freiheit möglich [...]“ (Ders., Die Freiheit, S. 32.)

### 5.1.3 Politik gegen die Sozialdemokraten und Juden

Genauso verdient wie sich Treitschke als Sprachrohr für die Interessen eines deutschen Einheitsstaates oder für die politische Freiheit gemacht hat, so irritierend und befremdlich erscheinen seine Äußerungen gegenüber Sozialisten und Juden. In einem längerem Essay zu den damaligen „Parteien und Fraktionen“ im neugewählten deutschen Reichstag beschreibt und prognostiziert Treitschke, dass die Sozialdemokraten<sup>594</sup> mit ihren abwegigen politischen Vorstellungen nicht ernst zu nehmen seien und keine Konkurrenz auf Augenhöhen darstellen können. „Sie [die Sozialdemokratie] sieht im Staat das Mittel für die Culturzwecke der vielköpfigen Gesellschaft und verlangt darum eine leicht bewegliche Staatsverfassung, auf daß jede soziale Kraft die Möglichkeit erhalte, ihren Willen zu äußern und durchzusetzen. Sie wird nicht müde, dem Staate immer neue Ziele zu bezeichnen, tritt mit hohen theoretischen Forderungen und rücksichtslosen socialen Begehren an ihn heran. Sie fordert, daß er das Höchste für die Gesellschaft leiste, und will zugleich die Steuern und die Dienstpflicht des Volkes auf das geringste Maß beschränken.“ Dieses Programm bewertet Treitschke als „einseitig“ und ist seiner Ansicht nach zu „verhöhnen“<sup>595</sup>.

Er macht keinen hehl daraus, dass er die Sozialdemokratie ablehnt und verachtet. Seine Antipathie fällt schließlich wesentlich direkter und unverstellter wenige Jahre später in seinem Aufsatz über den „Socialismus und seine Gönner“ aus. Schon in den einführenden Worten spricht Treitschke von einem großen Trugschluss, dem die Sozialdemokraten aufsitzen würden. Die Rede ist von der Vorstellung, dass alle Menschen gleich seien.<sup>596</sup> Darüber hinaus versprechen die Sozialdemokraten mit ihren „gleißenden Lockungen“<sup>597</sup> den Bürgern alles und nichts und können in ihren politischen Inhalten kaum überzeugen. Treitschke unterstellt den Vertretern der Sozialdemokratie programmatische Beliebigkeit: „Der Socialismus predigt bald die weltverachtende Entsagung, bald die grenzenlose Sinnenlust, bald die höchste Macht

---

<sup>594</sup> Die Sozialdemokraten vereinigten im ersten deutschen Reichstag lediglich 3,2% der Stimmen und waren mit 2 Mandaten im Parlament vertreten. Stärkste Parteien wurden mit 30,2% und 18,7% die Nationalliberalen und das Zentrum. (Vgl. WINKLER, Der lange Weg nach Westen, Bd.1, S. 216.)

<sup>595</sup> TREITSCHKE, Parteien und Fraktionen, in: Historische und politische Aufsätze, S. 588.

<sup>596</sup> Er stützt sich mit seiner Bemerkung auf den französischen Philosophen Jean Jacques Rousseau: „Hier enthüllt sich denn sofort der Grundirrtum aller Socialisten und auch mancher gelehrten Nationalökonomen, welche so gern auf den Rationalismus des achtzehnten Jahrhunderts mitleidig herabsehen. Aus allen ihren Gedanken redet der leibhaftige Jean Jacques Rousseau; sie fußen, [...] ohne es zu wissen, auf dem Wahngelbde der natürlichen Gleichheit der Menschen.“ (Ders., Der Socialismus und seine Gönner. Nebst einem Sendschreiben an Gustav Schmoller, Berlin 1875, S. 8.)

<sup>597</sup> Ebd., S. 15.

der Staatsgewalt, bald die vollendete Freiheit und Gleichheit der Einzelnen, bald die größte Steigerung der Production, bald die unendliche Verzehrung.“<sup>598</sup>

Daneben hält Treitschke der Partei vor, die politische Ordnung in Frage stellen zu wollen, diese in ein Chaos und einen unübersichtlichen, nicht mehr beherrschbaren Apparat zu verändern. „Die Socialdemokratie ist eine Partei“, schreibt Treitschke, „der sittlichen Verwilderung, der politischen Zuchtlosigkeit, und des socialen Unfriedens.“<sup>599</sup> Die politische Stigmatisierung der Sozialdemokraten findet schließlich in dem überzogenen Urteil ihren Höhepunkt, dass die Sozialdemokraten zu keinem „lebensfähigen Gedanken“<sup>600</sup> fähig wären.

Für gleicherweise öffentlichen Aufsehens sorgt Treitschkes Aufsatz „Unsere Aussichten“ 1879, den er im vermeintlich parteiübergreifenden Konsens seiner Zeitgenossen „wie aus einem Munde“<sup>601</sup> auf die Formel zulaufen lässt, dass die Juden das Unglück der Deutschen darstellen würden. Er begründet diese These damit, dass sich die Juden nicht in die deutsche Kultur, in die deutsche Nation integrieren wollen<sup>602</sup>, zu Selbstüberschätzungen und falschen Selbstbildern neigen<sup>603</sup> und für eine gefährliche Ökonomisierung der Arbeit sorgen, in dem sie alles als „Geschäft“ verstehen: „in tausenden deutschen Dörfer[n] sitzt der Jude, der seine Nachbarn wuchernd auskauft.“<sup>604</sup>

---

<sup>598</sup> Ebd., S. 48.

<sup>599</sup> Ebd., S. 64. Weiter liest man, dass Treitschke den Sozialdemokraten jegliche wirtschaftspolitische Kompetenz abspricht. „Von den wirthschaftlichen Zielen der Partei ein klares Bild zu geben fällt nicht leicht, da sie beständig unter sich hadert und im Entwerfen neuer Pläne kein Ende findet.“ (Ebd., S. 64.)

<sup>600</sup> Ebd., S. 47.

<sup>601</sup> Ders., Unsere Aussichten, in: Preußische Jahrbücher, Bd. 44. 1879, Seite 575.

<sup>602</sup> Treitschke appelliert an die Juden: „Was wir von unseren israelitischen Mitbürgern zu fordern ist einfach: sie sollen Deutsche werden, sich schlicht und recht als Deutsche fühlen – unbeschadet ihres Glaubens und ihrer alten heiligen Erinnerungen, die uns Allen ehrwürdig sind;“ (Ders., Unsere Aussichten, S. 573.)

<sup>603</sup> Gemeint ist an dieser Stelle Treitschkes Anspielung auf Heinrich von Graetz' Werk über die „Geschichte der Juden“, die dem Autor zufolge namhafte Größen der deutschen Literatur- und Kulturgeschichte in ein zutiefst unglaubliches und falsches Licht rücken würde: „Man lese die Geschichte der Juden von Graetz: welche fanatische Wuth gegen den ‚Erbfeind‘, das Christenthum, welcher Todhaß grade wider reinsten und mächtigsten Vertreter germanischen Wesens, von Luther bis herab auf Goethe und Fichte! Und welche hohle, beleidigende Selbstüberschätzung! Da wird unter beständigen hämischen Schimpfreden bewiesen, daß die Nation Kants eigentlich erst durch die Juden zur Humanität erzogen, daß die Sprache Lessings und Goethe erst durch Börne und Heine für Schönheit, Geist und Witz empfänglich geworden ist!“ (Ebd. m 573) Übrigens erwiderte Treitschke seine Kritik an Graetz in einem zweiten Aufsatz „Herr Graetz und sein Judenthum“, in dem er sich einerseits über die Heftigkeit der Erregung seiner Gegner verwundert zeigt, andererseits die Richtigkeit seiner Aussagen die Juden betreffend beschwört. Ulrich Langer diagnostiziert daher nicht überraschend eine Sturheit und Unfähigkeit zu Hinnahme von Kritik bei Treitschke, die es ihm unmöglich machte, nicht auf die Repliken zu reagieren. (Vgl. LANGER, ULRICH, Heinrich von Treitschke. Politische Biographie eines deutschen Nationalisten, Düsseldorf 1998, S. 310.)

<sup>604</sup> Ders., Unsere Aussichten, S. 574.



Noch bedrohlicher ist für Treitschke der Umstand, dass seines Erachtens die deutschen Verlage und Tagespressen maßgeblich von Juden bestimmt werden würden.<sup>605</sup> Er beklagt, dass die Branche hierdurch in ihrer Berichterstattung nicht mehr objektiv sein könne und an Qualität einbüße. Treitschkes Kritik und Äußerungen bleiben nicht unkommentiert und führen zu dem in der Geschichtswissenschaft so genannten „Berliner Antisemitismusstreit“<sup>606</sup>. Zunächst äußern sich vor allem nur jüdische Gelehrte in öffentlichen Briefen, Artikeln und kleinen Broschüren gegen Treitschke. Die Debatte spitzt sich allerdings zu, als sich Treitschkes Zunftkollege und langjähriger Freund, Theodor Mommsen, Ende 1880 einschaltet. Er sowie weitere Professorenkollegen wie Droysen, Virchow, Gneist, Scherer, und Wattenbach sowie 75 Berliner Honoratioren, darunter der Oberbürgermeister, Werner von Siemens, Max Weber unterzeichnen eine Erklärung gegen den Antisemitismus und für Toleranz und Gleichberechtigung der Juden.<sup>607</sup>

Es folgen mehrere publizistische Auseinandersetzungen zwischen beiden Historikern, wobei Mommsen Treitschke als den „Vater des modernen Antisemitismus“<sup>608</sup> bezeichnet. Mommsen diagnostiziert, dass die innenpolitische Situation im Deutschen Reich durch einen dreifachen „Bürgerkrieg“, einem Kulturkampf, den „Bürgerkrieg des Geldbeutels“ und die antisemitische Agitation in Bewegung geraten sei. Er spricht von einer „Mißgeburt des nationalen Gefühls“, das sich in der Gesellschaft breit gemacht habe und besonders schädlich für die Zukunft der Deutschen und ihrer Kinder sei.<sup>609</sup> Mommsen sollte mit seinem Verdacht richtig

---

<sup>605</sup> Vgl. Ebd., S. 574.

<sup>606</sup> In der Antisemitismusforschung herrscht allgemein Konsens darüber, dass Treitschkes Artikel in der Geschichte des deutschen Antisemitismus eine paradigmatische Bedeutung zukommt. Das Wort Antisemitismus geht auf den Liberalen Wilhelm Marr 1879 zurück. Dieser Ausdruck verschaffte Judengegnern die Möglichkeit, ihre Distanz zur religiös begründeten Judenfeindschaft zu erläutern. Zugute kam dem Wort, dass es nicht nach Religion oder mittelalterlicher Judenverfolgung klang, sondern nach Wissenschaft. Bereits 1873 erschienen eine Breite antisemitischer Artikel und Pamphlete, die eine beachtliche Verbreitung finden konnten. Die Reichsgründung, vielfältige Krisen, der Niedergang des Liberalismus begünstigten schließlich die Entstehung des nationalen Antisemitismus in Deutschland (Vgl. hierzu HOLZ, KLAUS, Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung, Hamburg 2001, S. 165ff.)

<sup>607</sup> Vgl. HOLZ, Nationaler Antisemitismus, S. 174.

<sup>608</sup> Vgl. Ebd., S. 174. Zu nennen ist hier unter anderem Mommsens Aufsatz „Auch ein Wort über unser Judentum“, der verschiedentlich Würdigung in der Forschung erfuhr. So etwa durch: LIEBESSCHÜTZ, HANS, Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber, Tübingen 1967, S. 192ff. Oder: HEUß, ALFRED, Theodor Mommsen und das neunzehnte Jahrhundert, Kiel 1956, S. 199-202; WUCHER, ALBERT, Theodor Mommsen, Geschichtsschreibung und Politik, Göttingen 1956, S. 195.

<sup>609</sup> Vgl. MOMMSEN, THEODOR, Auch ein Wort über unser Judentum, 4. Auflage, Berlin 1880, in: Der Berliner Antisemitismusstreit, hrsg. von Boelich, Walter, Frankfurt/ Main 1988, S. 212f. Lesenswert ist die Argumentation vom Mommsen, seine eindrucksvolle Beweisführung, warum Treitschke mit seinen Ansichten einem Irrtum aufsitze. „Die deutsche Nation ruht, darüber sind wir wohl alle einig, auf dem Zusammenhalten und in gewissem Sinn dem Verschmelzen der verschiedenen

liegen. Treitschkes Losung von den Juden, die das Unglück der Deutschen bedeuten würde, findet später noch als Schlagwort des nationalsozialistischen Hetzblattes „Der Stürmer“ Verwendung.

Treitschke hingegen zeigt sich trotz der öffentlichen Erregung, trotz des gesellschaftlichen Drucks, der gegen ihn aufgebaut wird, unbeeindruckt und weist jede Form der Kritik von sich zurück. So konstatiert schließlich der Biograph Ulrich Langer, dass der Berliner Antisemitismusstreit bei Treitschke keinesfalls zum Einlenken in seinen Thesen geführt hätte, sondern Treitschkes „schwer verrückbares Weltbild“ bis zur „Verkrustung“ verfestigte.<sup>610</sup>

## **5.2 Zweites Beispiel: Konstantin Frantz**

### **5.2.1 Die Idee des Föderalismus**

Von der Ausbildung anders aufgestellt als Treitschke, nämlich mit einem Studium der Mathematik, der Naturwissenschaften und Philosophie und später einer Anstellung als Generalsekretär im Ministerium der Auswärtigen Angelegenheiten unter dem preußischen Ministerpräsidenten v. Manteuffel, war Konstantin Frantz jedoch nicht weniger scharfsinnig, nicht weniger hartnäckig und ein ausgezeichneter Beobachter der politischen Entwicklungen um ihn herum.<sup>611</sup> Ilse Hartmann beschreibt ihn als eine Person von Mut und Treue, von „obersächsische[r] Beweglichkeit und Schnelligkeit“, der sich für die Wahrheit konsequent einsetzte und wie ein „Wellenbrecher“ unverrückbar der Brandung Bismarkscher Politik standzuhalten vermochte.<sup>612</sup>

---

deutschen Stämme. Eben darum sind wir Deutsche, weil der Sachse oder der Schwabe auch den Rheinländer und den Pommern als seines Gleichen gelten läßt, das heißt als vollständig gleich, nicht bloß in bürgerlichen Rechten und Pflichten, sondern auch im persönlichen und geselligen Verkehr. [...] In wie fern stehen nun die deutschen Juden anders innerhalb unseres Volkes als die Sachsen oder die Pommern?“ (Mommsen, Auch ein Wort über unser Judentum, S. 212.) Am Ende hofft er: „Diese Hetze des Tages, wie sie in den Judenspiegel und wie sie weiter heißen jetzt ihren Lauf hat, kann das Publikum nicht bannen, aber ächten. Die wird hoffentlich nicht ausbleiben, und die entwichene Toleranz zurückkehren.“ (MOMMSEN, Auch ein Wort über unser Judentum, S. 221.)

<sup>610</sup> Treitschke hielt die Kritik an seinem Antisemitismus, die an ihn herangetragen wurde, besonders der linksliberalen Opposition für völlig indiskutabel und unverständlich. Seinen eigenen Standpunkt hingegen stufte er als überaus plausibel ein. (Vgl. Langer, Ulrich, Heinrich von Treitschke. Politische Biographie eines deutschen Nationalisten, S. 326.)

<sup>611</sup> Vgl. FRANTZ, KONSTANTIN, Der Föderalismus als universale Idee, Berlin 1948, S. 7.

<sup>612</sup> Vgl. HARTMANN, ILSE, Einleitung. Leben und Hauptgedanken von Konstantin Frantz, in: Der Föderalismus als universale Idee, hrsg. von Ilse Hartmann, S. 7 und 9. Als innerste Kraftquelle, führt Hartman aus, galt ihm sein christlicher Glaube, der ihm zum Maßstab seiner sozialen und politischen Pläne wurde.

In der Forschung gewinnt Frantz besonders Mitte des 20. Jahrhunderts an Bedeutung. Sauter nennt ihn eine „Art historischer Geheimtip“<sup>613</sup> Friedrich Meinecke, Franz Schnabel, Theodor Heuss, Golo Mann oder der Publizist Paul Wenger widmeten sich auffallend dezidiert mit seinen Publikationen.<sup>614</sup> Das Interesse an Frantz' Werk, die Renaissance seiner Person rühren aus dem Grund heraus, dass der Autor die Gefahren, ja sogar den Zusammenbruch des Bismarckischen Reiches in seinen Analysen früh heraufziehen sah<sup>615</sup> und entsprechend aktiv neue Ideen und Überlegungen zur Korrektur des politischen Systems formulierte.<sup>616</sup> In dieser Hinsicht kann man Konstantin Frantz zurecht in die Linie der Antipolitiker einordnen. Ähnlich wie bei Schelling und Treitschke lässt sich in seinem Werk eine Ambivalenz aus Kritik am Staat und Reformenthusiasmus gegenüber Konventionen und überholten Strukturen festmachen.

Während aber Treitschke in einem deutschen Einheitsstaat, einer zentralistischen Staatsform, die Lösung für die Zukunft Deutschlands sieht, schlägt Frantz politisch genau den entgegengesetzten Weg ein. Für ihn steht fest, dass ein deutscher Staat, will er überlebensfähig sein, föderal organisiert sein müsse. Ein solcher Staat gliedert sich in der Rechtsperson des Bundes in verschiedene Bündnisstaaten, die sich über Verträge ihre gegenseitige Loyalität, Bündnisverpflichtungen und Bündnisrechte gewährleisten.<sup>617</sup> Ist dies auf nationale Ebene erst einmal erreicht, fordert Frantz ebenso ein Umdenken bei den deutschen Nachbarn. Das Prinzip des Föderalismus müsse nicht nur für Deutschland gelten, sondern auch alle anderen Staaten

---

<sup>613</sup> SAUTER, UDO, Zum Geleit, in: Konstantin Frantz. Briefe, hrsg. von Sauter und Hans Elmar Onnau, Wiesbaden 1974, S. VII.

<sup>614</sup> Vgl. MEINECKE, FRIEDRICH, Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen, Wiesbaden 1946; HEUß, THEODOR, Einleitung zu Bismarcks Gedanken und Erinnerungen, Berlin 1951; SCHNABEL, FRANZ, Bismarck und die Nationen, In: La Nouvelle Clio 1, Brüssel 1949, S. 87-102; WENGER, PAUL W., Wer gewinnt Deutschland? *Kleinpöußische Selbstisolierung oder mitteleuropäische Föderation*“, Stuttgart-Degerloch 1959. Mehr zu den einzelnen Standpunkten: Vgl. LAUXTERMANN, PAUKUS F. H., Konstantin Frantz. Romantik und Realismus eines politischen Außenseiters, Wolters-Noordhoff 1978, S. 2ff.

<sup>615</sup> Vgl. FRANTZ, Der Föderalismus als universale Idee, Berlin 1948, S. 7.

<sup>616</sup> In einem Brief an Cotta schreibt Frantz am 2. März 1882: Was mich betrifft, ich hatte mir von den Bismarckschen Erfolgen und Schöpfungen von Anfang nicht imponieren lassen, und habe meinen Dissensus in zahlreichen Schriften ausgesprochen, die doch schon ziemliche Verbreitung fanden. Tritt der Mann einmal ab, - auch er beginnt ja bereits zu ermüden, - so fällt auch seine Schöpfung, welche allein durch sein persönliches Prestige bis jetzt erhalten wurde, in sich selbst zusammen. Und in welcher Rathlosigkeit wird man sich dann befinden, wenn sich inzwischen nicht neue Ideen entwickelt haben!“ (FRANTZ, Brief vom 2. März 1882, in: Konstantin Frantz. Briefe, S. 111.)

<sup>617</sup> Unter Föderalismus versteht man im Allgemeinen zusammengefasst, die Betreuung der Eigenrechte der Mitglieder staats- oder völkerrechtlicher Bündnisse (foedus = Bündnis, mit dem Wortstamm nach verwandt mit fides = Treue, Treu und Glauben). (Vgl. FRANTZ, Der Föderalismus als universale Idee, S. 24.) Weiter heisst bei Frantz zu Definition: „Der Föderalismus läßt den verschiedenen Elementen, die das Ganze bilden, ihr eigenes Recht – ein Recht, das sie nicht erst von obenher zu bekommen haben, sondern in sich selbst tragen.“ (Ders., Einführung in der Föderalismus, in: Der Föderalismus als universale Idee, hrsg. von Ilse Hartmann, S. 96.)

durchziehen und durchwalten. „Haben wir also gesagt, daß der Föderalismus einen Umschwung in der politischen Denkweise wie in den realen Zuständen fordert, so muß auch solcher Umschwung zuvörderst in den einzelnen Nationen beginnen, damit allererst die Möglichkeit einer internationalen Organisation gewonnen werde [...]“<sup>618</sup>. Was also Frantz vorschwebt, ist der Gedanke einer Weltorganisation, die zum Frieden und zur Aussöhnung über die Grenzen der Nationen und Staaten hinweg beiträgt. Ziel ist es, übrigens gedanklich nicht weit von einigen politischen Überlegungen Schellings entfernt<sup>619</sup>, dass sich die „verschiedenen Nationen anstatt sich gegenseitig das Leben sauer zu machen, sich gegenseitig unterstützen und ergänzen können“<sup>620</sup>. Im Konkreten beschränkt sich Frantz aber auf die Forderung einer mitteleuropäischen Föderation, auf „einen mitteleuropäischen Bundeskörper“<sup>621</sup>, der mittel- und kleindeutsche Staaten zusammenfassen und Preußen als föderativen Partner einbinden soll, der sich jedoch stärker auf seine Ostprovinzen konzentrieren müsse.<sup>622</sup>

Hintergrund dieses Verbesserungsvorschlages ist Frantz' persönliche Überzeugung, dass das neugegründete Deutsche Reich nach 1871 einen zu starken preußischen Einschlag bekommen hätte, der die Selbständigkeit und Individualität der anderen deutschen Staaten untergraben würde. So warnt Frantz explizit vor der „Verpreußung“ Deutschlands<sup>623</sup> und verschweigt keinesfalls seine Ablehnung gegenüber einer politischen Struktur, bei der Preußen die Vormachtstellung im deutschen Staat einnimmt, gemäß also einer kleindeutschen Lösung. „Es ist hohe Zeit, darüber zum Bewußtsein zu kommen. Gilt aber dieser Mann [gemeint ist

---

<sup>618</sup> FRANTZ, Der Föderalismus als Prinzip der inneren Entwicklung, in: Der Föderalismus als universale Idee, hrsg. von Ilse Hartmann, S. 125. An anderer Stelle spricht auch von der „Organisation der Völkergesellschaft“, die dem Prinzip des Föderalismus unterstehen. (Vgl. Ders., Die internationale Organisation, in: Der Föderalismus als universale Idee, hrsg. von Ilse Hartmann, S. 123.)

<sup>619</sup> Manfred Ehmer bestätigt diesen Punkt in seiner Dissertation über Konstantin Frantz 1987. Er konstatiert, dass Schelling ein dem „Föderalismus durchaus geistesverwandter Philosoph“ gewesen sei. Diesem Urteil ist Recht zu geben. (Vgl. EHMER, Konstantin Frantz. Die politische Gedankenwelt eines Klassikers des Föderalismus, Rheinfelden 1988, S. 48.) Wie oben gezeigt, plädiert Schelling bereits im „System des transzendentalen Idealismus“ für eine hinausgehende Struktur und Organisation unter den Staaten, um den gegenseitigen Frieden zu gewährleisten. (SW I, 3, 587.)

<sup>620</sup> FRANTZ, Die internationale Organisation, in: Der Föderalismus als universale Idee, hrsg. von Ilse Hartmann, S. 124.

<sup>621</sup> Ders., Föderalismus als politisches Prinzip, in: Der Föderalismus als universale Idee, hrsg. von Ilse Hartmann, S. 143.

<sup>622</sup> Der Autor führt aus: „Gewiß ist die militärische Entwicklung für jede Nation eine unentbehrliche Sache, und was die östlichen Provinzen Preußen betrifft, so wird dort der Militärstaat zur gebieterischen Notwendigkeit, weil sonst das Russentum wohl bald bis an die Oder vorrückte.“ (FRANTZ Preußen und Deutschland, in: Der Föderalismus als universale Idee, hrsg. von Ilse Hartmann, S. 210.)

<sup>623</sup> Vgl. Ders., Die preußische Intelligenz, in: Der Föderalismus als universale Idee, hrsg. von Ilse Hartmann, S. 141

Bismarck] jedenfalls für den Heros des Preußentums, so liegt eben darin auch tatsächlich der Beweis, daß das Preußentum keineswegs den geistigen Fonds besitzt, der zur Begründung eines neuen Deutschlands erforderlich wäre. Es werden vielmehr Ideen dazu gehören, die erst von einem Standpunkt aus zu gewinnen und zu erfassen sind, der hoch über dem Preußentum liegt.“<sup>624</sup> Frantz formuliert dieses Urteil acht Jahre nach der Reichsgründung. Erstaunlich ist aber ein ganz anderer Punkt an dieser Stelle. Frantz benutzt eine Vokabel, die an Schelling erinnern lässt. Dieser spricht seinerzeit von Staaten als Versuche, spricht über die Wirklichkeit als ein unfertiges und dynamisches Produkt. Frantz verwendet dafür das sinngemäß ähnlich ausfallende Schlagwort „Provisorium“. Er will damit nahe legen, dass das politische System in Deutschland bei weitem noch nicht ausgereift sei und sich in einem Prozess, oder um mit Schelling zu sprechen, Versuchsstadium befindet, um dessen Abschluss man sich nach wie vor bemühen müsse.

Folglich vermeint Frantz eine Stimmung in der Gesellschaft festzumachen, die mit dem politischen Jetzt allenfalls nur bedingt zufrieden sei und eigentlich auf einen Wandel warten würde. „In der Tat dürfte in ganz Deutschland kein denkender Mensch zu finden sein, der an einen dauernden Fortbestand der heutigen Ordnung glaubt. Am allerwenigsten glauben die berufenen Stimmführer der Reichsfreundlichkeit selbst daran. Woher sonst ihr unaufhörliches Drängen zu neuen Veränderungen durch immer weitere Ausdehnung der Reichskompetenz, deren Endziel kein anderes sein kann, als der vollständige Einheitsstaat, und womit also die heutige Reichsverfassung selbst wieder beseitigt wäre.“ Und er ergänzt: „Denn keine Frage, sobald die Nation aus ihrer einstweiligen Betäubung erwachte, würde sie das ihr aufgezwungene Joch hinterher wieder abzuschütteln suchen, und da es dann den neuen Gewalten an allem geschichtlichen und moralischen fehlte, müsste der neue deutsche Einheitsstaat um so gewisser in sich selbst zusammenbrechen.“<sup>625</sup> Die

---

<sup>624</sup> Ebd., S. 225. Aber genauso wie Frantz die kleindeutsche Lösung mit Preußen an der Spitze des Staates ablehnt, so verwendet er sich gegen die großdeutsche Lösung mit Österreich als Hauptmacht des Deutschen Reiches. In einem längeren Abschnitt gelangt er zu dem Ergebnis, dass weder Preußen noch Österreich in einer herausgehobenen politischen Machtfunktion das Deutsche Reich vernünftig in die Zukunft führen könnten. „Damit aber entstand auch sofort die Frage, an welche von den beiden deutschen Großmächten sich das neue Deutschland anzulehnen habe? Und was hieß das im Grunde genommen, als Deutschland an und für sich preisgeben, wenn stattdessen vielmehr Preußen oder Österreich in den Vordergrund trat? So in diese Alternative hineingezerrt, ob Preußen oder Österreich, war damit die deutsche Frage schon von Anfang an total verfälscht. Und was war wohl von dem neuen Deutschland zu erwarten, das auf preußischer oder österreichischer Basis ruhen sollte? Für den deutschen Weltruf in beiden Fällen soviel als nichts. [...] Mit der Herrschaft des Österreichertums über Deutschland wäre also Stagnation gegeben gewesen.“ (Ders., Die deutsche Föderation, in: Der Föderalismus als universale Idee, hrsg. von Ilse Hartmann, S. 146.)

<sup>625</sup> Ebd. S. 139f.

Parallele zu Schelling kommt nicht von ungefähr. Schließlich galt Frantz die Philosophie des Leonberges erklärtermaßen als große Bereicherung für den eigenen Lebensweg. Insbesondere Schellings positive Philosophie sollte den preußischen Beamten faszinieren, wie im übernächsten Kapitel zu zeigen sein wird. Zunächst aber geht es um einen weiteren Kritikpunkt, den Frantz gegenüber den Regierungsverantwortlichen aufzeigt, nämlich den schwerwiegenden Vorwurf der mangelnden Qualität des Parteiwesens im Deutschen Reich.

### **5.2.2 Die Zukunft der deutschen Parteien**

Im Großen und Ganzen fällt Frantz' Urteil in Bezug auf die Lage der politischen Parteien der ersten 1870er Jahre düster aus. Die so genannten „alten Parteien“ gliedert er in mehrere Lager, in das der Konservativen, der Liberalen, der Fortschrittspartei und der Demokraten. Allen Lagern ist gemein, dass sie lediglich in der „Gegensätzlichkeit“ bestehen, sich lediglich „gegenseitig bekämpfen“ und ohne die ständige Verunglimpfung des Anderen „fast garnichts zu thun“ und „keinen Existenzgrund“ mehr hätten.<sup>626</sup> In einer anderen Schrift liest man die vielsagenden enttäuschenden Worte: „Unsere Parteien haben keinen tiefwurzelnden Sinn für Gesetzlichkeit, und noch weniger Achtung für ihre gegenseitigen Rechte, sondern jede Partei, sobald sie nur am Ruder wäre, möchte die Gegenpartei unterdrücken oder gar vernichten.“<sup>627</sup> Frantz wirft den führenden Parteistrategen vor, nicht mehr nach der Wahrheit zu fragen, nicht mehr das Recht im Auge behalten zu wollen.<sup>628</sup> Die Inhalte der Parteiprogramme orientieren sich schon lange nicht mehr an Sinnhaftigkeit oder stellen sich kritischen Diskursen: „das Ding soll konservativ, liberal, fortschrittlich oder demokratisch sein, und ist es unter diesem Gesichtspunkt approbirt, so ist ihm die Zustimmung der Partei gesichert, welche prinzipaliter nur ihre eigen Herrschaft anstrebt.“<sup>629</sup> Dementsprechend produzieren die Parteien keine ernststen, glaubwürdigen Aussagen mehr, lediglich „hohle Phrasen“, mit denen sie sich „ausstaffiren“.

---

<sup>626</sup> Vgl. FRANTZ, Allgemeine Bemerkungen über die alten Parteien, in: Untergang der alten Parteien und die Parteien der Zukunft, Berlin, 1878, S. 35.

<sup>627</sup> Frantz, Die Quelle alles Übels. Betrachtungen über die preußische Verfassungskrisis, Aalen 1973, S.3.

<sup>628</sup> Vgl. Ders., Allgemeine Bemerkungen über die alten Parteien, in: Untergang der alten Parteien und die Parteien der Zukunft, S. 36.

<sup>629</sup> Ebd., S. 36.

Außerdem kranken die Parteien an einer Form der Selbstgenügsamkeit und Ignoranz, die sie gegenüber internationalen Problemen, staatsübergreifenden Fragestellungen blind werden lassen: „Es handelt sich für sie um Frankreich oder Italien, um Preußen oder um Oesterreich, oder meinetwegen um Deutschland, nicht aber um die Kräfte und die Fragen, welche die ganze civilisierte Welt bewegen. [...] Es ist ihnen durchaus wesentlich, nur von dem Standpunkt ihres besondern Staates oder ihrer besondern Nation zu urtheilen.“<sup>630</sup> Nicht verwunderlich ist daher für Frantz, dass die Parteien auf viele neuen Herausforderungen und Ereignisse, wirtschaftliche Verflechtungen gar nicht mehr eingehen und reagieren. Frantz nennt das Beispiel der zunehmenden Bedeutung der Bankenwirtschaft auf internationaler Bühne: „Und was ist denn bisher geschehen, um der herein drohenden allgemeinen Bankokratie entgegenzutreten? Nichts, ihr Einfluß befestigt sich nur immer mehr und gewinnt ein immer weiteres Wirkungsgebiet.“<sup>631</sup> Aus den weltweit zunehmenden Gefahren und Bedrohungen, wenn man so will, Problemen der Globalisierung darf nicht eine Ohnmacht der Politik erwachsen, darf nicht Passivität erfolgen, sondern müssen entschieden gemäß Frantz neue Handlungskonzepte abgeleitet werden.<sup>632</sup> Hierin liegt sodann auch die Zukunft der neuen Parteien, die einen überstaatlichen und übernationalen Fokus in ihr Programm aufnehmen müssen. Für Frantz sind es drei Parteientwicklungen, die paradigmatisch diesen modernen Anforderungen Rechnung tragen: Der Ultramontanismus, der Sozialismus und der Föderalismus.<sup>633</sup>

---

<sup>630</sup> Ebd., S. 37.

<sup>631</sup> Ebd., S. 38.

<sup>632</sup> Sehr scharfsinnig stellt Frantz fest: „Im Beginn einer neuen Weltentwicklung, wonach es mit dem isolirten Fürsichbestehn der einzelnen Staaten und Nationen vorbei ist, und darum auch alle die Fragen, woraus die alten Parteien erwachsen [...] mehr und mehr in Hintergrund treten, gegenüber den universalen Prinzipien und Mächten, welche die ganze civilisierte Welt durchwirken.“ (Ders., Allgemeine Bemerkungen über die alten Parteien, in: Untergang der alten Parteien und die Parteien der Zukunft S. 38.)

<sup>633</sup> Vertreter des Ultramontanismus, die hauptsächlich in deutschsprachigen Ländern zu finden waren, nahmen ihre Weisungen und politischen Maximen von der päpstlichen Kurie, also vom Vatikanstaat, in Empfang. Mit dem Brückenschlag zur Kirche, zu ihrer tausendjährigen Geschichte und Tradition betrachtet der Ultramontanismus nicht mehr die Staaten und Nationen im Einzelnen, sondern bemüht sich um eine Gesamtschau. „Der ultramontane Politiker hat die ganze Welt vor Augen. Was bedeutet desgleichen die Geschichte der einzelnen Staaten und Nationen, im Vergleich zu der Geschichte der Kirche, die in ununterbrochener Kontinuität bis an den Anfang unserer Zeitrechnung zurückreicht!“ (Ders., Der Ultramontanismus, in: Untergang der alten Parteien und die Parteien der Zukunft S. 43.) Im Deutschen Reich vertrat die Zentrumspartei maßgeblich den Ultramontanismus. Der Sozialismus wird von Frantz als bemerkenswerte Entwicklung verstanden, die zu seiner Zeit zwar noch in den Anfängen war, mehr Phantastereien und kaum umsetzbare Ideen hervorbrachte, aber in ihrem Grundton den realen Ansprüchen und Veränderungen im Land, Stichwort: Industrialisierung, gerecht zu werden schien. (Ders., Der Sozialismus, in: Untergang der alten Parteien und die Parteien der Zukunft S. 50.) Und so fordert Frantz schließlich, ohne zu wissen, welcher Ernst dahinter steckt: „Ich sage hingegen: Sozialisten müssen gewählt werden, und will's Gott, werden ihrer immer mehr gewählt werden, damit man endlich den Ernst der Lage begreifen lernt.“ (Ders., Der Sozialismus, in: Untergang der alten Parteien und die Parteien der Zukunft S. 51.)

### 5.2.3 Der Einfluss der positiven Philosophie auf Frantz' Politikbegriff

Schon im vorletzten Kapitel wurde angeschnitten, dass Frantz große Sympathien für Schelling übrig hatte. Dies mag erklären, warum es an einigen Stellen zu Überschneidungen zwischen beiden Denkern kommt.

Iris Hartmann spricht in ihrer Einleitung zu Frantz' Abhandlungen über den Föderalismus sogar von einem „überwältigen Eindruck“<sup>634</sup>, den Schellings Philosophie bei Frantz hinterlassen hat. Dabei ist die Rede von einem ganz besonderen Abschnitt seiner Schaffensphase, nämlich der positiven Philosophie. Auch Frantz gehört zu denjenigen Intellektuellen, die 1841 nach Berlin reisen, um Schellings Vorlesung zu hören. Im Gegensatz zu den meisten Junghegelianern aber überzeugen Schellings Ideen Frantz so sehr, dass er sich kurzerhand, obwohl ursprünglich Hegelianer, zu dessen Philosophie bekehrt.<sup>635</sup>

Als Zeichen seiner Verbundenheit widmet Frantz eine vor allem für die Schelling Forschung interessante Rezeption der positiven Philosophie. Frantz' Arbeit über „Schellings positive Philosophie, nach ihrem Inhalt, wie nach ihrer Bedeutung“ erscheint 1879 mit dem verblüffenden Titelnachsatz: „für den allgemeinen Umschwung der bis jetzt noch herrschenden Denkweise für gebildete Leser dargestellt“. Frantz deutet also schon mit dem Titel an, dass er anhand seiner Auseinandersetzung mit Schelling einen Bewusstseinswandel, ein Umdenken und einen Neuansatz anstrebt, ohne konkret das Feld der Veränderung näher zu bestimmen.<sup>636</sup> Erst im Vorwort deutet Frantz an, dass ein richtiges Verständnis der

---

<sup>634</sup> HARTMANN, Einleitung. Leben und Hauptgedanken von Konstantin Frantz, in: Der Föderalismus als universale Idee, hrsg. von Ilse Hartmann, S. 10.

<sup>635</sup> Vgl. EHMER, Konstantin Frantz. Die politische Gedankenwelt eines Klassikers des Föderalismus, S. 46. Und LAUXTERMANN, Konstantin Frantz, S. 11 und 154.

<sup>636</sup> Schon das Vorwort unterstreicht die bemerkenswerte Sympathie des Autors an der Philosophie Schellings. Diese bietet in seinen Augen einen „reichen Ideenschatz, der doch bis heute wie in der Erde vergraben liegt.“ Und ergänzt: „Denn keine Frage: wer auch nur ein wenig davon in sich aufgenommen, in dem würde schon dies Wenige eine Gährung seines ganzen Denkens anfachen [...]“. (FRANTZ, Schelling's positive Philosophie, nach ihrem Inhalt, wie nach ihrer Bedeutung für den allgemeinen Umschwung der bis jetzt noch herrschenden Denkweise, Götten 1879, S.VII.) Frantz zählt mit dieser Lesart vermutlich zu den ersten deutschen Denkern, die ausdrücklich den Gewinn und den Neuwert der Philosophie Schellings erkannten. Neben Frantz muss ebenso Kuno Fischer genannt werden, der übrigens auch von Frantz in seinen einleitenden Worten selbst lobend Erwähnung findet. Fischer schreibt über Schelling: „Ich glaube, die Zeit ist gekommen, den genialen, in der Geschichte der deutschen Philosophie hochbedeutenden Mann ruhig und ohne Parteiverblendung zu fassen, auf fester, von leidenschaftlichen Affecten unbewegter Grundlage sein Bild zu errichten in seinem wahren, ungestellten Zu□gen.“ (FISCHER, F. W. J. Schelling, Vorwort VIII.) Frantz diagnostiziert, dass der Grund für die zögerliche bis ablehnende Haltung der Öffentlichkeit gegenüber Schellings positiver Philosophie mit dem Umstand zusammenhängt, dass ihre Komplexität, ihre gedankliche Weite von den Lesern nicht verstanden werden konnte. Schelling setzte mit seiner Christologie auf ein Thema, das sich mit den Erwartungen und dem Zeitgeist nicht vertragen sollte. „Schelling war seiner Zeit vorausgeeilt, man konnte ihm nicht folgen. Wohl wurden seine Worte von Vielen gehört und mit



positiven Philosophie nicht nur für die Wissenschaften, sondern auch darüber hinaus „weitreichendste Folgen“<sup>637</sup> haben könnte. Den mit Abstand größten Mehrwert zieht Frantz aus Schellings Ausführungen zur Religion.<sup>638</sup> Schelling liefere ihm zufolge eine Möglichkeit, das Verhältnis zwischen Religion und Staat, zwischen Religion und Gesellschaft neu zu beleuchten. Ähnlich wie für Schelling nimmt die Religion, insbesondere das Christentum, für Frantz eine wichtige Rolle ein. Religion manifestiert sich als weltgestaltende Kraft in der Geschichte und politischen Lebensform der Völker.<sup>639</sup> Das Nachdenken über den Staat hat in seinen Augen nur Sinn, wenn man gleichfalls die herausgehobene Stellung der Religion akzeptiert. Ohne Religion ist kein Staat zu machen.

Demzufolge notiert Frantz: „Die Gesellschaftswissenschaften vollendet sich somit in der *T h e o l o g i e*, und die Theologie vollendet sich als die Eschatologie der Gesellschaft, d. h. indem sie die menschliche Gesellschaft in ihrem Verhältnis zu Gott betrachtet, während die *P o l i t i k* von dem Verhältnis des Menschen zum Menschen ausgeht, wie die *O e k o n o m i e* von dem Verhältnis des Menschen zur Natur. Alle diese Zweige müssen sich durchdringen. Die Religion aber, welche der menschlichen Entwicklung die ersten Grundlagen darbietet wie die letzten Zwecke setzt, umspannt das Ganze.“<sup>640</sup> Das Zitat verdeutlicht, dass Frantz und Schelling in ihren politischen Grundüberzeugungen nicht weit auseinanderliegen.<sup>641</sup> Dies gilt umso mehr für die

---

Bewunderung aufgenommen, man hatte immerhin ein Gefühl des Außerordentlichen, aber wenn man zwar dies Außerordentliche in sich aufnahm, so konnte man es nicht verdauen. Es wollte sich mit den sonstigen Gedanken nicht assimilieren, darum blieb es einstweilen wirkungslos. Es war dann wie ein verklungener Schall, der zu einem Ohre hineingeht, zum anderen wieder heraus. Die Geister waren noch nicht darauf vorbereitet. Noch mehr: man hatte die praktische Wichtigkeit der Sache noch nicht erkannt.“ (FRANTZ, Schelling's positive Philosophie, S. XV.) In einem Brief an Richard Wagner erklärt Frantz explizit seine Absicht für die Veröffentlichung, greift wiederholend auf jene sprachlichen Bilder zurück, die schon im Vorwort seiner Ausgabe Verwendung fanden: „Ich beabsichtige mit dem Buche die positive Ph[ilosophie] Schellings dem allgemeinen Verständniß zu erschließen, und in dem ich die immense Bedeutung derselben darlegte, dadurch zum Studium derselben anzuregen, damit die einstweilen wie in die Erde vergrabenen Gedankenschätze, welche dieselbe enthält, gehoben würden und ihre Früchte brächten.“ (Frantz, Konstantin, Brief an R. Wagner vom 24. Juli 1879, in: Sauter, Udo, Konstantin Frantz. Briefe, S. 100.)

<sup>637</sup> FRANTZ, Schelling's positive Philosophie, S. XIII.

<sup>638</sup> Vgl. EHMER, Die politische Gedankenwelt eines Klassikers des Föderalismus, S. 47.

<sup>639</sup> Vgl. Ebd., S. 47.

<sup>640</sup> FRANTZ, Die Erneuerung der Gesellschaft und die Mission der Wissenschaft, Berlin 1850, Neudruck Siegburg 1967, S. 46.

<sup>641</sup> Frantz bemängelt dennoch, dass Schelling wesentlich stärker Stellung zu politischen Themen hätten beziehen können. Er hält fest dazu fest: „Der weltlichen Seite der geschichtlichen Entwicklung, und noch näher bezeichnet: der politischen Seite, hat er [Schelling] kein ausdrückliches Studium gewidmet. Immerhin wird man darin einen Mangel finden müssen, denn auch auf dem politischen Gebiete giebt es wichtige Fragen, die eine philosophische Behandlung fordern. Allein selbst der größte Geist hat seine Grenzen, er ist nicht dazu gestimmt, sich gleichmäßig auf Alles zu richten.“ (Frantz, Konstantin, Schelling's positive Philosophie, S. 237.) Trotz der Kritik verteidigt Frantz Schelling. Der Autor ist überzeugt, dass selbst die wenigen Textpassagen, in denen sich Schelling zum Politischen äußert, ausreichen, um eine spannende Debatte in der Wissenschaft auszulösen. „Hat nun Schelling

Forderung, dass der Staat die Entwicklung des Einzelnen nicht behindern dürfe und sich auf seine wesentlichen Aufgaben konzentrieren müsse. Frantz schreibt übereinstimmend mit Schelling: „Der Staat ist Bedingung der Freiheit, nicht aber die Freiheit selbst.“<sup>642</sup> Somit kristallisiert sich der angekündigte Neuansatz heraus, den Frantz dank Schellings theoretischer Vorüberlegungen gewinnt. Die politischen Verantwortlichen sind in die Pflicht zu nehmen, gerade jene Anstrengungen und Bemühungen zu schützen, die nicht staatlich motiviert oder erzwungen sind. Es sind das individuelle Engagement, der Fleiß und die Motivation der Bürger, aber auch die Religion als Sinn- und Einheitsstiftende Institution, die der Staat nicht einschränken dürfe, sondern für die er freiheitliche Rahmenbedingungen schaffen müsse.<sup>643</sup> Und so schließt Frantz mit Schelling: „Wirklich frei [...] können wir nur in alledem sein, was über den Staat hinausreicht: in unserer Gesinnung, in unseren sittlichen Handlungen und in unseren idealen Bestrebungen.“<sup>644</sup>

Trotz der Zustimmung gesteht Frantz ein, dass Schellings Ideen keine konkreten Vorschläge zur praktischen Politik, keine Handlungsempfehlungen oder Richtlinien für Politiker darstellen. Dennoch weist seine Philosophie auf ein Defizit hin, dass Frantz zufolge durch die politischen Parteien seiner Zeit kaum wahrgenommen werde. „Für Partezwecke ist seine [Schellings] Philosophie wirklich nicht brauchbar. Gelangte aber eine solche Ansicht der Dinge, wie die so eben angedeutete [nämlich die politische Gewährleistung der Freiheit für den Einzelnen], zu allgemeiner Anerkennung, so ist einleuchtend genug, wie sehr dies dahin wirken müßte, dem jetzigen politischen Parteiwesen den Stachel zu entziehen, um dafür eine unbefangene Würdigung des wirklich Guten und Zweckmäßigen zu befördern.“<sup>645</sup> Folglich ist es gleich, ob Schellings Gedanken vor dem Hintergrund einer konstitutionellen Monarchie oder demokratischen Staatsform diskutiert werden. „Ob

---

eine solche [eine Staatslehre] nicht geliefert, so ist nichts desto weniger seine ganze Weltansicht auch für die Beurtheilung der politischen Fragen von höchster Wichtigkeit, denn offenbar kommt es dabei nicht bloß auf seine eigenen Aeußerungen an, sondern die Hauptsache ist, was aus seinen Ideen folgt.“ (FRANTZ, Schelling's positive Philosophie, S. 237.)

<sup>642</sup> Ebd., S. 241.

<sup>643</sup> Obwohl Frantz den Wert der Freiheit im Zusammenhang mit Schellings Philosophie hoch hält, verhält er sich interessanterweise gegenüber dem politischen Liberalismus seiner Zeit ablehnend. Er wirft den Vertretern des Liberalismus vor, einem leeren und unbestimmten Freiheitsbegriff nachzueifern. Dieser würde nicht mehr besagt, als die möglichste Unbeschränktheit und Ungebundenheit. Der Liberalismus ist daher in seinen Augen ein einseitiger Individualismus, der das Ziel verfolgt würde, den Menschen von all seinen Bindungen und Beziehungen zu lösen, die ihn mit der Gesellschaft verbinden. Im Grunde stellt der Liberalismus in letzter Konsequenz nichts anderes als den Wunsch nach Anarchie dar, die aber in der Praxis nicht umsetzbar wäre. (Vgl. LAUXTERMANN, Konstantin Frantz, S. 130f.)

<sup>644</sup> FRANTZ, Schelling's positive Philosophie, S. 241.

<sup>645</sup> Ebd., S. 242.

der Staat diese oder jene Form erhalte, oder wer die Staatsgewalt besitzen solle, sänke damit zur sekundären Frage herab. Die Hauptfrage bliebe stattdessen: was die Staatsgewalten thun, auf welche Ziele sie sich richten? Und zwar sollen sie dann nicht die Verherrlichung des Staates selbst anstreben, sondern um so mehr allen denjenigen Zwecken dienen, die weit über den Staat hinausgehen.“<sup>646</sup>

Den Wunsch nach Begrenzung der staatlichen Aufgaben auf einen definierten Raum, der dem Einzelnen genug Entfaltungsspielraum für seinen persönlichen Lebensentwurf lässt, verbindet Frantz mit einer weiteren wichtigen Anmerkung, die oben schon erwähnt wurde. Er rechnet es Schelling hoch an, dass dieser die Grundlagen für die Idee des Föderalismus gelegt habe. In einer politisch hochkomplexen Zeit, wo Staaten im ständigen Interessenaustausch stehen, globale Herausforderungen zu lösen haben, braucht es eine gegenseitige Vertrauensbasis, die am besten in Form einer übergeordneten Institution ihre Arbeit aufnehmen müsse. Frantz begrüßt also die Idee Schellings eines Völkerbundes, die „gewiß eine viel wichtigere Sache als die eigentlichen Staatsfragen“<sup>647</sup> repräsentiere. Eine solche Organisation könnte es schließlich mit der Bedrohung der zunehmenden militärischen Aufrüstungen in den Staaten aufnehmen und die Gefahr von Kriegen minimieren. So ergänzt Frantz, dass „der heutige Militarismus, welcher den Völkern das Mark aussaugt, und ihre moralische wie intellectuelle Entwicklung verdirbt, [...] nur durch eine internationale Organisation zu überwinden wäre“<sup>648</sup>.

Schellings positive Philosophie hat Frantz' Politikbegriff erkennbar beeinflusst. An erstaunlich vielen Stellen greift der Autor auf das Vokabular sowie die antipolitischen Ideen des Philosophen zurück<sup>649</sup>, um seine eigenen Konzepte wie beispielsweise das des Föderalismus zu pointieren. Hierin liegt auch der Unterschied zu Treitschke, bei dem man eine explizite Verbindung zu Schelling oder eine direkte Sympathiebekundung mit dessen politischen Vorstellungen nicht finden wird. Frantz hingegen vertritt die These, dass Schelling eine neue, nämlich grundsätzliche Fragestellung aufwirft, wie vernünftigerweise Politik in Hinblick auf den Staat und

---

<sup>646</sup> Ebd., S. 243.

<sup>647</sup> Ebd., S. 243.

<sup>648</sup> Ebd., S. 243.

<sup>649</sup> Lauxtermann meint sogar, dass Frantz Schellings positive Philosophie mit völlig kritikloserer Bewunderung aufnahm. (Vgl. LAUXTERMANN, Konstantin Frantz, S. 163.) Ferner ist interessant, dass Lauxtermann von Frantz als einem politischen Außenseiter spricht. Er spielt damit auf seine Kritik der Politik Bismarcks sowie auf seinen Gegenentwurf einer mitteleuropäischen Föderation als moderne Form der Reichsidee an. Der Begriff rückt dabei vom Sinn und Inhalt auffallend in die Nähe dessen, was mit der Beschreibung Konstantin Frantz' als Antipolitiker gemeint ist. Demnach finden sich in Frantz' Werk sowohl Passagen, in denen er das politische System heftig kritisiert, als auch Passagen, in denen er auf eine neue Strukturierung des deutschen Staates drängt.

die Gesellschaft der Bürger gestaltet werden soll. Dass er dabei natürlich einzelne Problemfelder nicht berührt, etwa die Frage, was Politiker konkret besser machen müssen, um die Interessen des Volks kompetent zu vertreten, könne ihm nicht zum Vorwurf gereicht werden. Denn „was hingegen Schelling bewegte, war das allgemein Menschliche, welches sich ebenso als universal erweist, als es andererseits jedes Einzelleben betrifft, - gerade wie wir sahen, daß zwischen dem Menschen und der Menschheit ein inneres Band der Einheit besteht, - also die Fragen des menschlichen Geistes und die großen Geschicke der Menschheit. Wer sich zu solcher Weltansicht bekennt, der wird darin auch den lebendigen Antrieb finden, sich über die kleinlichen Rücksichten und Interessen unserer politischen Parteien zu erheben, um seinen Blick auf höhere Ziele zu richten. Und fürwahr, wenn die sogenannte hohe Politik ihren Namen mit Recht führte, sie müßte auf diesem [Schellings] Standpunkt stehen.“<sup>650</sup> Der letzte Kandidat, der als Vertreter der neuen Generation der Antipolitik hier vorgestellt werden soll, ist der Philosoph Friedrich Nietzsche. Auch bei ihm werden sich Parallelen zu Schellings antipolitischer Kritik aufzeigen, die aber nunmehr durch eine neue Form von Selbstverständnis in Erscheinung treten.

### **5.3 Drittes Beispiel: Friedrich Nietzsche**

#### **5.3.1 Der Staat, ein Ungeheuer! Nietzsches Kritik an der politischen Ordnung**

In der Einleitung zu Frantz' Werk und Leben lässt Eugen Stamm eine sehr interessante Bemerkung fallen, die als eine Art Gesamteinschätzung des Denkers gedacht ist: „Jetzt steht Frantz vor mir als einer der ‚umfänglicheren und tieferen Menschen‘ des 19. Jahrhunderts, von denen Nietzsche sagt, daß es die eigentliche Gesamtarbeit ihrer Seele gewesen sei, jene neue Synthesis vorzubereiten, die den Europäer der Zukunft vorwegnimmt.“<sup>651</sup> Obwohl Nietzsche Frantz nicht zu den

---

<sup>650</sup> Ders., Schelling's positive Philosophie, S. 243f.

<sup>651</sup> STAMM, EUGEN, Vorwort und Einleitung, in: Konstantin Frantz. Ein Wort zur deutschen Frage, hrsg. von Stamm, Berlin/ Leipzig 1930, S. VII. Stamm bezieht sich mit seinem Nietzsche Kommentar auf dessen Aphorismus Nr. 256 in der Abhandlung „Jenseits von Gut und Böse“. Darin rechnet Nietzsche mit der nationalistischen Bewegung des 19. Jahrhunderts ab und verweist auf die geistig-kulturellen Vordenker Europas: „Dank der krankhaften Entfremdung, welche der Nationalitäts-Wahnsinn zwischen die Völker Europas gelegt hat und noch legt, dank ebenfalls den Politikern des kurzen Blicks und der raschen Hand, die heute mit seiner Hilfe obenauf sind und gar nicht ahnen, wie sehr die auseinanderlösende Politik, welche sie treiben, notwendig nur Zwischenakts-Politik sein kann - dank alledem und manchem heute ganz Unaussprechbaren werden jetzt die unzweideutigsten Anzeichen übersehn oder willkürlich und lügenhaft umgedeutet, in denen sich ausspricht, dass Europa eins werden will.“ Zu den Vordenkern Europas gehören Nietzsche zufolge unter anderem Napoleon,

Wegbereitern Europas zählt, lässt sich doch festhalten, dass beide darin übereinkommen, dass es neue Visionen und Reformen für die deutsche und europäische Politik brauche. In Bezug auf den Staat vertritt Nietzsche eine klare und eindeutige Position, die in wesentlichen Punkten Schellings früher Staatstheorie entspricht und ebenso terminologische Überschneidungen aufzeigt.<sup>652</sup> Nietzsche fordert eine Begrenzung des Staates und bewertet dessen Nutzen für die Menschen als geringfügig und belastend.<sup>653</sup> In der „Morgenröthe“ notiert er den Aufruf: „So wenig als möglich Staat! – Alle politischen und wirthschaftlichen Verhältnisse sind es nicht werth, dass gerade die begabtesten Geister sich mit ihnen befassen dürften und müssten, ein solcher Verbrauch des Geistes ist im Grunde schlimmer, als ein Nothstand. Es sind und bleiben Gebiete der Arbeit für die geringeren Köpfe, und andere als die geringen Köpfe sollten dieser Werkstätte nicht zu Diensten stehen: möge die Maschine wieder einmal in Stücke gehen!“<sup>654</sup>

Zur sprachlichen Illustration seiner Position greift Nietzsche auf eine Metapher zurück, die so schon beim jungen Schelling eine Schlüsselrolle gefunden hat. Auch Nietzsche spricht vom Staat als „Maschine“. Und lässt seine Analyse auf den Gedanken zulaufen, dass es besser wäre, den Staat von Grund auf umzustrukturieren

---

Heinrich Heine, Schopenhauer und Richard Wagner. (NIETZSCHE, Nr. 256 aus „Jenseits von Gut und Böse“, in: kurz KSA, Bd. 5, S. 201.)

<sup>652</sup> Hierzu muss ergänzt werden, dass auch Nietzsche trotz seiner zahlreichen Schriften nie ein politisches Hauptwerk verfasst hat. Dennoch waren seine Äußerungen von hoher politischer Brisanz, die im Laufe der Geschichte von zahlreichen Strömungen auf eine bestimmte Lesart reduziert wurden. Ob Revolutionäre, Faschisten, Nationalsozialisten oder aber Anarchisten und Kapitalismuskritiker, viele meinten, in Nietzsche einen Vordenker, Wegbereiter ihrer Ideologien und Vorstellungen zu erkennen. So wurde Nietzsche für die verschiedensten Deutungshorizonte herangezogen. (Vgl. OTTMANN, HENNING, Philosophie und Politik bei Nietzsche, Berlin/ New York 1987, S. 1.) Hendrik Wallat schlägt aus diesem Grund vor, Nietzsche aus dem zeitgenössischen und politischen Kontext und Diskurs heraus zu erschließen, um Fehlschlüsse zu vermeiden. (Vgl. WALLAT, HENDRIK, Philosophie des Abgrunds – Abgrund der Philosophie. Friedrich Nietzsches Denken im Spannungsfeld von Ästhetik, Metaphysik(kritik) und Politik, in: Philosophie Gespräche, Heft 22, Berlin 2012, S. 52.)

<sup>653</sup> Adressat seiner Staatskritik und „neuer Götze“ ist vermutlich der moderne Nationalstaat, der vielen Menschen zum Lebensinhalt geworden ist und der „in den Händen“ der „Erwerbenden“ und der „militärischen Gewaltherrscher“ liegt. (Vgl. KROLL, MANUEL, Nietzsches „aristokratischer Radikalismus“. Seine Konzeption des Menschen, der Verteilungsgerechtigkeit und des Staates, in: Der Wille zur Macht und die „große Politik“, hrsg. von Hans-Martin Schönherr-Mann, Baden-Baden 2010, S. 36.) Nietzsche kann die Verehrung für den Staat nicht nachvollziehen und hält diese für nicht gerechtfertigt. „Hier erleben wir aber die Folgen jener neuerdings von allen Dächern gepredigten Lehre“, schreibt Nietzsche, „dass der Staat das höchste Ziel der Menschheit sei, und dass es für einen Mann keine höheren Pflichten gebe, als dem Staat zu dienen: worin ich nicht einen Rückfall in's Heidenthum, sondern in die Dummheit erkenne.“ NIETZSCHE, Unzeitgemäße Betrachtungen, in; KSA, Bd. 1, S. 365.) Der Staat kompensiert eine Leere, die durch den „Tod Gottes“, durch die Tatsache, dass der Glaube an den „christlichen Gott unglaublich“ geworden wäre, niemals möglich geworden wäre. (NIETZSCHE, Fröhliche Wissenschaften, in: KSA, Bd. 3, S. 573.)

<sup>654</sup> NIETZSCHE, Nr. 179 aus „Morgenröthe“, in: KSA, Bd. 3, S. 157.

und einen Neuanfang zu wagen.<sup>655</sup> Solange dies nicht geschehen ist, hält er an seiner Kritik fest, dass ein Engagement für den Staat wenig bis keinen Sinn ergeben würde. Nietzsche lässt aber an dieser Stelle noch offen, wie er sich einen solchen Neuanfang und damit die politische Grundordnung vorstellt. Wichtig ist ihm zunächst nur, dass die geistige Freiheit und Kreativität des Einzelnen keine Behinderung durch den Staat erfahre und einer Dominanz wirtschaftsrelevanter Fragestellungen in der Gesellschaft Einhalt geboten werde.

Daher ergänzt er die Worte: „Unser Zeitalter, so viel es von Ökonomie redet, ist ein Verschwender: es verschwendet das Kostbarste, den Geist.“<sup>656</sup> Neben dieser abstrakten Ablehnung des Staates finden sich bei Nietzsche gleicherweise zahlreiche Textstellen, in denen er konkret benennt, was ihn unmittelbar an der politischen Praxis stört. Besonders ins Gewicht fällt hierbei seine Warnung vor einem politischen Machtmissbrauch, der jedoch unlängst seiner Ansicht nach bei den Parteien und in den Kreisen der Regierungsvertreter zum Alltag gehören würde. Nietzsche beobachtet einen Abfall der politischen Moral und beklagt die Ignoranz und Unbelehrbarkeit auf allen Ebenen, wo Regierungsverantwortung wahrgenommen wird. „Das gewaltigste Wasser“, schreibt er über die Politik, „das sie vorwärts treibt, ist das Bedürfniss des Machtgefühls, welches nicht nur in den Seelen der Fürsten und Mächtigen, sondern nicht zum geringsten Theil gerade in den niederen Schichten des Volkes aus unversieglischen Quellen von Zeit zu Zeit hervorstösst“<sup>657</sup>.

---

<sup>655</sup> Im „Zarathustra“ formuliert Nietzsche seine Ablehnung gegenüber dem Staat wesentlich deutlicher. Er hält den Staat für eine Fehlkonstruktion, der sein Volk belügt und hintergeht, ihnen keinen Schutz bietet und daher unbedingt abzuschaffen ist. „Staat? Was ist das? [...] Staat heisst das kälteste aller kalten Ungeheuer. Kalt lügt es auch: und diese Lüge kriecht aus seinem Mund. [...] Falsch ist Alles an ihm; mit gestohlenen Zähnen beisst er, der Bissige. Falsch sind selbst seine Eingeweide. [...] Staat nenne ich's, wo Alle Gifttinker sind, Gute und Schlimme: Staat, wo Alle sich selber verlieren, Gute und Schlimme. [...] Dort, wo der Staat aufhört, da beginnt erst der Mensch, der nicht überflüssig ist [...].“ (Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, in: KSA, Bd. 4, S. 61ff.) Sicherlich sind die Stellen aus Nietzsches „Zarathustra“ mit Vorsicht zu lesen. So warnt auch Henning Ottmann in seiner sehr gut zu lesenden Arbeit zur „Philosophie und Politik“ bei Nietzsche, dass man den Autor nicht immer wörtlich nehmen und ihm nicht alles glauben sollte. (Vgl. OTTMANN, Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 1.) Dennoch zeigt sich bei Nietzsche eine starke Tendenz, wenn es um die Abwägung zwischen Staat und Individuum geht, sich für Letzteres einzusetzen. Die individuelle Freiheit ist ihm wichtiger als die Funktionstüchtigkeit des Staates. Man kann sich sogar der Interpretation von Manuel Kroll anschließen, dass der Staat für Nietzsche ein Provisorium, also Übergang für eine andere Zeit und Kultur darstellt. Damit gemeint ist Nietzsches Ankündigung vom „Übermenschen“. (Vgl. KROLL, Nietzsches „aristokratischer Radikalismus“. Seine Konzeption des Menschen, der Verteilungsgerechtigkeit und des Staates, S. 36.) So schreibt Nietzsche: „Dort, wo der Staat aufhört, - so seht mir doch hin, meine Brüder! Sehr ihr ihn nicht, den Regenbogen und die Brücken des Übermenschen?“ (NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra, in: KSA, Bd. 4, S. 64.) Auch hier zeigt sich schließlich, wenn man so will, eine Überschneidung zu Schelling, der den Staat als eine Art Übergang und Versuch gedeutet hat.

<sup>656</sup> Ders. Nr. 179 aus „Morgenröthe“, in: KSA, Bd. 3, S. 157.

<sup>657</sup> Ders. Nr. 189 aus „Morgenröthe“, in: KSA, Bd. 3, S. 161.

Von allen politischen Gruppen missbilligt Nietzsche ganz besonders die Sozialisten, die komplett das Gegenteil dessen anstreben, was er in seinen Augen für vernünftig erachtet. „Der Sozialismus in Hinsicht auf seine Mittel. — Der Sozialismus ist der phantastische jüngere Bruder des fast abgelebten Despotismus, den er beerben will; seine Bestrebungen sind also im tiefsten Verstande reactionär. Denn er begehrt eine Fülle der Staatsgewalt, wie sie nur je der Despotismus gehabt hat, ja er überbietet alles Vergangene dadurch, dass er die förmliche Vernichtung des Individuums anstrebt: als welches ihm wie ein unberechtigter Luxus der Natur vorkommt und durch ihn in ein zweckmäßiges Organ des Gemeinwesens umgebessert werden soll.“<sup>658</sup> Nietzsche erweist sich also in seinen Schriften als Antisozialist. Er vermeint im Sozialismus den Feind des Individualismus<sup>659</sup> zu erkennen und ist der Überzeugung, dass die Sozialisten im Kern ihrer Programmatik eine „Schreckensherrschaft“<sup>660</sup> etablieren wollen.

Trotz dieser scharfen Kritik gegenüber den politischen Funktionsträgern spart Nietzsche die andere Seite, nämlich das Volk als Wählerschaft, nicht aus. Er verortet in den unterschiedlichen Schichten der Bevölkerung, ja sogar Nationen unabhängig einen Hang zur Trägheit und politischen Willenlosigkeit, die dazu führt, sich von den parlamentarischen Vertretern belügen zu lassen. „Die Völker werden sehr betrogen, weil sie immer einen Betrüger suchen, nämlich einen aufregenden Wein für ihre Sinne. Wenn sie nur den haben können, dann nehmen sie wohl mit schlechtem Brode fürlieb. Der Rausch gilt ihnen mehr, als die Nahrung, - hier ist der Köder, an dem sie immer anbeissen werden! [...] Sie gehorchen immer, und thun mehr als gehorchen, vorausgesetzt, dass sie sich dabei berauschen können!“<sup>661</sup>

Die Politik beschrieben als Rausch, Nationen, die sich von ihren Regierungen in die Irre führen lassen, die gehorsam und unreflektiert Folge leisten, Nietzsche zeichnet ein deutlich pessimistisches Bild der politischen Landschaft.<sup>662</sup> Doch auch bei ihm

---

<sup>658</sup> Ders. Nr. 473 aus „Menschliches Allzumenschliches“, in: KSA, Bd. 2, S. 307.

<sup>659</sup> Ottmann schließt sogar, dass Nietzsches Antisozialismus fraglos eine Kontinuität in seiner geistigen Biographie darstellen würde. Man könne nur fragen, wie vehement die Kritik jeweils formuliert wurde. (Vgl. OTTMANN Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 300.) Nietzsches Kulturgefahr durch den Sozialismus erklärt der Autor mit der falschen Nachricht vom Brand des Louvre zu Zeiten der Commune, die den jungen Philosophen massiv beeinflussen sollte. Dementsprechend warnt Nietzsche vor der Gefahr des Sozialismus als Terror und Führsprecherinstanz einer Staatsomnipotenz.

<sup>660</sup> Ders. Nr. 473 aus „Menschliches Allzumenschliches“, in: KSA, Bd. 2, S. 307.

<sup>661</sup> Ders. Nr. 188 aus „Morgenröthe“, in: KSA, Bd. 3, S. 161.

<sup>662</sup> Hierzu gehört schließlich auch Nietzsches Verurteilung des Antisemitismus, des Nationalismus und der Rassenideologien. (Vgl. KROLL, Nietzsches „aristokratischer Radikalismus“. Seine Konzeption des Menschen, der Verteilungsgerechtigkeit und des Staates, S. 36. Und: Vgl. Ottmann, Henning, Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 109.) Nietzsche war weder Nationalist noch Apologet des Kapitalismus oder Imperialismus; er war weder Rassist, noch Faschist, weder Sozialist, noch

finden sich Formulierungen, die aufgrund der eigenen Unzufriedenheit mit dem Status Quo Erneuerungsvorschläge, Aussichten und Gegenentwürfe anbieten. Ein Beispiel hierfür ist Nietzsches Leitidee von Europa, die er nicht nur politisch, sondern insbesondere kulturell und historisch auflädt.

### 5.3.2 Nietzsches Utopie von Europa

Während mit der Gründung des Deutschen Kaiserreiches die Bewegung des Nationalismus zusehends an gesellschaftlicher und politischer Relevanz gewinnt, und sich die deutsche Nation nach heftigen äußeren wie inneren Auseinandersetzungen und Kriegen zu festigen scheint, findet man bei Nietzsche eine abgewandte und gänzlich andere Grundhaltung. Statt die nationalstaatlichen Bemühungen um Einheit und Identifikation zu begrüßen, spricht Nietzsche bereits von „Vernichtung“ der Nationen sowie von „Feindseligkeiten“ unter den Völkern.<sup>663</sup> Seine Vorstellungen sammeln sich in den Begriffen „Europa“ und „europäisch“, die er als Gegenmodell zur Nationalstaatsbildung entwickelt.<sup>664</sup>

Dabei darf man sich nicht zu der voreiligen Schlussfolgerung verleiten lassen, dass Nietzsche hier schon ein Europa des 20. Jahrhunderts im Kopf hatte.<sup>665</sup> Es ist nicht

---

Anarchist. Ottmann meint daher in Hinblick auf die Nietzsche-Forschung zurecht, dass eine heutige Ausdeutung Nietzsches Politik und Philosophie vielmehr mit „Legendenzerstörung“ als „Legendennachspürung“ zu tun haben würde. (Vgl. OTTMANN, Philosophie und Politik bei Nietzsche, S. 6.) Zu oft seien in der bisherigen Forschung, wie er es nennt, Irrwege eingeschlagen worden.

<sup>663</sup> Obgleich Nietzsche den Nationalismus weitestgehend ablehnt, nimmt er 1870/71 in der nationalen Frage eine durchaus andere Position ein. Er sympathisiert mit Wagner, der in der Schrift „Beethoven“ (1870) gegen Paris, den „Ursitz der ‚frechen Mode‘“ polemisiert und den Eroberungskrieg „unserer Waffen“ verherrlicht. Nietzsche entwickelt sich sogar zum Verteidiger und Befürworter der deutschen Nation. „Es gilt unsrer Kultur! Und da giebt es kein Opfer, das groß genug wäre! Dieser fluchwürdige französische Tiger!“ (Brief an die Mutter, Franziska Nietzsche, vom 16. Juli 1870, in: Friedrich Nietzsche, Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden (kurz: KSB), hrsg. von Giorgio und Mazzino Montinari, München, Berlin/ New York 1986, Bd. 3, S. 131.) Der Philosoph zeigt sich als glühender Verfechter der deutschen Kultur. Er ist überzeugt, schreibt Theo Meyer, von „Unsere[r] deutsche[n] Mission“ gegenüber „französisch-jüdischer Verflachung und ‚Eleganz‘“ und dem „ungeheuren Schaden“ der „jetzt überall herrschende[n] romanischen ‚Civilisation‘“ (Brief an Carl von Gersdorff vom 21. Juni 1871, KSB 3, S. 203f. Und: MEYER, THEO, Nietzsche und Europa. Kritik und Utopie, in: Nietzsche und die Kultur – ein Beitrag zu Europa? Hrsg. von Georges Goedert und Uschi Nussbaumer-Benz, Hildesheim, Zürich/ New York 2002, S. 12.)

<sup>664</sup> Siehe hierzu auch: MARCO BRUSOTTI, „Europäisch und über-europäisch“. Zarathustra, der gute Europäer und der Blick aus der Ferne, in: Also sprach Zarathustra? West-östliche Spiegelungen im kulturgeschichtlichen Vergleich, hrsg. von Matthias Mayer, Würzburg 2006, S. 82ff

<sup>665</sup> Dennoch stellen Georges Goedert und Uschi Nussbaumer-Benz in ihrem Sammelband fest, dass Nietzsche zumindest wichtige Grundlagen, vor allem in Hinblick auf die Einheit und Kultur, vorbereitet hat. Stellenweise, so die These beider Autoren, könne man bei Nietzsche eine erstaunliche Weitsicht in den Prognosen für die europäische Zukunft entdecken. (Vgl. GEORGES GOEDERT USCHI NUSSBAUMER-BEN, in: Diesselben, Nietzsche und die Kultur – ein Beitrag zu Europa, S. 7.) Ferner kann man als Grund für Nietzsches übernationale Gesinnung ins Feld führen, dass dieser sich prinzipiell kaum Schranken für sein Denken aufgelegt hat. Nietzsche will Ideologien, Systeme



verkehrt, Nietzsche eine kosmopolitische, übernationale Gesinnung zu zusprechen, allerdings kennzeichnet sich sein Bild von Europa durch eine antidemokratische, antilibérale Haltung. Nietzsche ist zwar für eine Überwindung nationaler Grenzen und fordert die europäische Einheit, plädiert aber im gleichen Atemzug dafür, die politische Zusammenarbeit von Eliten organisieren zu lassen, die pragmatische Lösungen herbeiführen und die Geschicke der Völker führen und verantworten. Seiner antinationalen Gesinnung und politischen Ansichten geschuldet, kritisiert er den deutschen Nationalstaat, die Deutschen und das Deutschtum. „Die deutsche Cultur dieses Jahrhunderts erweckt Mißtrauen.“<sup>666</sup> Ferner notiert Nietzsche im Aphorismus „Gut deutsch sein heisst sich entdeutschen“, dass „alles Argumentiren aus dem National-Charakter so wenig verpflichtend für Den [ist], welcher an der Umschaffung der Ueberzeugungen, das heisst an der Cultur arbeitet. [...] Die Wendung zum Undeutschen ist desshalb immer das Kennzeichen der Tüchtigen unseres Volkes gewesen.“<sup>667</sup>

Die Aufforderung, sich zu „entdeutschen“, seine Nationalität in den Hintergrund treten zu lassen, erklärt Nietzsches zweites bekanntes Schlagwort vom „guten Europäer“. Sind erst einmal die Nationen miteinander verschmolzen, ist eine Identifikation mit der nationalen Herkunft nicht mehr erforderlich.<sup>668</sup> Dann schließlich könne ein Zustand erreicht werden, der Rassenhass, Interessenkonflikte unter Völkern und die „nationalen Herzenskrätze und Blutvergiftung“<sup>669</sup> überwinden kann. In Nietzsches Begriff von Europa drückt sich also Kritik und Utopie, Enttäuschung und Sehnsucht zugleich aus. Aus der Verurteilung der gegenwärtigen gesellschaftlichen und politischen Verhältnisse gewinnt Nietzsche seine Gegenentwürfe von einem modernen Europa und einem neuen Menschentypus, die Orientierung und eine Richtlinie vorgeben, dabei jedoch die Geschichte, die Kultur

---

überwinden und neue Denkhorizonte erreichen. „Die Freiheit von jeder Art Überzeugungen gehört zur Stärke, das Frei-Blicken-können.“ (NIETZSCHE, Der Antichrist, Nr. 54, KSA 6, S. 236.)

<sup>666</sup> Nachgelassene Fragmente, Frühjahr 1888, 15(69), KSA 13, S. 451.

<sup>667</sup> NIETZSCHE Menschliches Allzumenschliches II, Nr. 323, KSA 2, S. 511f. In einem anderen Zusammenhang spricht Nietzsche von den Deutschen auch als „zurückgebliebenste[n] Cultur“. (Nachgelassene Fragmente, Frühjahr 1888, 15(68), KSA 13, S. 451.)

<sup>668</sup> Vgl. Ders., Menschliches Allzumenschliches I, KSA 2, S. 309.

<sup>669</sup> Nietzsches Standpunkt ist an dieser Stelle sehr interessant, sodass es sich lohnt, diesen etwas ausführlicher wiederzugeben: „Nein, wir lieben die Menschheit nicht; andererseits sind wir aber auch lange nicht ‚deutsch‘ genug, wie heute das Wort ‚deutsch‘ gang und gäbe ist, um dem Nationalismus und dem Rassismus das Wort zu reden, um an der nationalen Herzenskrätze und Blutvergiftung Freude haben zu können, derenthalben jetzt in Europa Volk gegen Volk wie mit Quarantänen abgrenzt, absperrt. Dazu sind wir zu unbefangen, zu boshaft, zu verwöhnt, auch zu gut unterrichtet, zu ‚gereist‘: wir ziehen es bei Weitem vor, auf Bergen zu leben, abseits, ‚unzeitgemäß‘, in vergangenen oder kommenden Jahrhunderten, nur damit wir uns die stille Wuth ersparen, zu der wir uns verurtheilt wüssten als Augenzeugen einer Politik, die den deutschen Geist öde macht, indem sie ihn eitel macht, und kleine Politik außerdem ist.“ (Ders., Die fröhliche Wissenschaft, KSA 3, S. 630.)

des Abendlandes nicht vernachlässigen sollen. „Wir Heimatlosen, wir sind [...] wenig versucht, an jener verlognen Rassen-Selbstbewunderung und Unzucht theilzunehmen, welche sich heute in Deutschland als Zeichen deutscher Gesinnung zur Schau trägt [...]. Wir sind, mit Einem Worte – und es soll unser Ehrenwort sein! – gute Europäer, die Erben Europa's, die reichen, überhäuften, aber auch überreich verpflichteten Erben von Jahrtausenden des europäischen Geistes.“<sup>670</sup> Beim genaueren Lesen der letzten Zitate wird klar, dass Nietzsches Idee von Europa sowie seine Rede vom guten Europäer im wesentlichen zunächst von einer kulturellen Reform ausgehen. Nietzsche will auf der Grundlage des Kulturerbes eine Erneuerung der Kultur und Gesellschaft anstreben. So spielen in seinen Ausführungen die griechische und römische Antike, die Renaissance sowie die französischen Moralisten aber auch Goethe eine herausgehobene Rolle. Nietzsche schlägt einen kulturhistorischen Bogen, der sich von der griechischen Tragödie, Heraklit, Platon, Epikur und Seneca über Montaigne, La Rochefoucauld und Voltaire bis zu Goethe, Hölderlin zu Stendhal und Schopenhauer spannt, einschließlich der großen bildenden Künstler der Renaissance wie Raffael.<sup>671</sup>

Von diesen wichtigen zeitlichen Ereignissen und besonderen Personen ausgehend konstruiert Nietzsche die Konturen seines Europa-Bildes. Er stellt in seiner Epoche mit Blick auf die Intellektuellen und kreativen Geister, darunter viele der eben aufgeführten Namen<sup>672</sup>, fest, dass „Europa Eins werden will“<sup>673</sup>. Für Nietzsche stellt aber Europa keine starre, feste und unbewegliche Einheit dar. Europa ist für ihn ein offenes, experimentelles, sich veränderndes Ziel, ein Fragezeichen und eine ungeklärte Zukunft. Hierin drückt sich auch wieder die Nähe zu Schelling aus, der den Verlauf der Geschichte ebenfalls nicht festschreiben will, nicht von einem statischen, mechanischem Prozess von der Natur und Menschheit spricht, sondern von einer dynamischen, offenen Entwicklung. „Europa ist es, das Eine Europa, dessen Seele sich durch ihre vielfältige und ungestüme Kunst hinaus, hinauf drängt und sehnt – wohin? in ein neues Licht? nach einer neuen Sonne?“<sup>674</sup>

---

<sup>670</sup> NIETZSCHE, Die fröhliche Wissenschaft, KSA 3, S. 630.

<sup>671</sup> Vgl. MEYER, Nietzsche und Europa. Kritik und Utopie, S. 18.

<sup>672</sup> Zu dem Personenkreis zählt Nietzsche der Vollständigkeit halber außerdem Beethoven, Napoleon Wagner und Heinrich Heine, die für ihn die „Europäer der Zukunft“ darstellen. (NIETZSCHE, Jenseits von Gut und Böse, Nr. 256, KSA 5, S. 201f.)

<sup>673</sup> NIETZSCHE, Jenseits von Gut und Böse, Nr. 256, KSA 5, S. 201.

<sup>674</sup> Ders. Jenseits von Gut und Böse, Nr. 256, KSA 5, S. 201f.

Nietzsche gibt keine Antwort, was er sich genau unter dem modernen zukünftigen Europa vorstellt. Vorerst ist Europa nur ein Entwurf, eine Utopie und Erwartung.<sup>675</sup> Gleichwohl ist zu bemerken, dass er unter Europa mehr als das „geographische Europa, die kleine Halbinsel Asiens’s“ versteht, und auch Amerika hinzuzählt, „soweit es eben das Tochterland unserer Cultur ist. Andererseits fällt nicht einmal ganz Europa unter den Cultur-Begriff ‚Europa‘, sondern nur alle jene Völker und Völkertheile, welche im Griechen-, Römer-, Juden- und Christenthum ihre gemeinsame Vergangenheit haben.“<sup>676</sup> Nietzsche begreift Europa nicht vor dem Hintergrund der damaligen politischen Staatensystematik, der Pentarchie von liberalen Westmächten (England und Frankreich) und konservativen Ostmächten (Rußland, Preußen, Österreich), sondern als eine übernationale und außereuropäische kulturelle Größe. Verbunden wird diese primär kulturell definierte Vorstellung von Europa mit Nietzsches politischen Kategorien aus der Philosophie des Willens zur Macht. Die politische Ordnung soll sich in seinen Augen nicht demokratisch, nicht liberal gestalten. Er verlangt ein aristokratisches Europa, in dem wenige Eliten die politische Macht innehaben und über den Rest der Bevölkerung herrschen. In „Jenseits von Gut und Böse“ wirbt er für die „Züchtigung einer neuen über Europa regierenden Kaste“<sup>677</sup>.

Nietzsche verrät dem Leser dabei nicht, welche Art von Züchtigung er meint, ob biologische oder geistige Züchtigung, und verrät auch nicht, wen er dieser Kaste zugeordnet sehen will.<sup>678</sup> In einem der nachgelassenen Fragmente über „Die Starken der Zukunft“ ist von einer „Züchtigung einer stärkeren Rasse“ des „europäischen Menschen“ zu lesen, die mit der „Nothwendigkeit für eine Kluftaufreißung, Distanz, Rangordnung“ einhergeht und vollends geistig entwickelt ist.<sup>679</sup>

Nietzsches Antwort auf die politischen Probleme der Zeit ist also eine autoritäre Herrschaftsform eines elitären Kreises von Individuen, von „Starken, Unabhängigen, zum Befehlen Vorbereiteten und Vorbestimmten“<sup>680</sup>. Als Machtmenschen kommen

---

<sup>675</sup> Vgl. MEYER, Nietzsche und Europa. Kritik und Utopie, S. 20.

<sup>676</sup> NIETZSCHE, Menschliches Allzumenschliches II, Nr. 215, KSA 2, S. 650.

<sup>677</sup> Ders., Jenseits von Gut und Böse, Nr. 251, KSA 5, S. 195.

<sup>678</sup> Meyer fragt daher nachvollziehbarerweise, ob mit dem Begriff Züchtigung eine physische Mutation oder geistige Erziehung gemeint sei. Er fragt, ob Nietzsche hier auf einen kruden Biologismus oder einen intellektuellen Bildungsplan hinarbeitet. Er schließt nicht aus, dass Nietzsche vermutlich beide Punkte, beide Ansätze verfolgt haben könnte. (Vgl. MEYER, Nietzsche und Europa. Kritik und Utopie, S. 27.)

<sup>679</sup> Nachgelassene Fragmente, 1887 9(153), KSA 12, S. 424ff.

<sup>680</sup> NIETZSCHE, Jenseits von Gut und Böse, Nr. 61, KSA 5, S. 79.

für Nietzsche nicht nur Politiker, sondern auch Philosophen und Künstler in Frage.<sup>681</sup> Nietzsches Ziel ist die Abkehr einer Politik kleiner Erfolge und kleiner Schritte. Er fordert die „große Politik“ für Europa. „Die Zeit für kleine Politik ist vorbei: schon das nächste Jahrhundert bringt den Kampf um die Erd-Herrschaft, - den Zwang zur grossen Politik.“<sup>682</sup> Die Gegenwart im Blick behaltend entwirft Nietzsche seine Leitidee von Europa. Er verlässt dabei nicht das Muster antipolitischer Denker und zeichnet sich durch eine Ambivalenz von Kritik und Reformenthusiasmus aus. Dennoch zeigt sich bei ihm eine neue Form des Auftretens, eine neue selbstkritische Wahrnehmung der eigenen Leistungen und Position. So kommt es zu Nietzsches persönlichem Eingeständnis, „der letzte antipolitische Deutsche“ zu sein.

### 5.3.3 Der letzte deutsche Antipolitiker

Nietzsches Selbstbeschreibung als der „letzte antipolitische Deutsche“ findet sich im Haupttext der heutigen kritischen Gesamtausgabe nicht mehr. Der Grund dafür ist ein Änderungswunsch des 3. Paragraphen des Kapitels „Warum ich so weise bin?“ aus der Schrift „Ecce homo“, den der Autor am 29. Dezember 1888 beim Verlag einreicht und der jedoch zunächst von seiner Schwester unterschlagen wird. Im Kommentarband findet sich der Textabschnitt in voller Länge. Darin heisst es: „Diese doppelte Reihe von Erfahrungen, diese Zugänglichkeit zu anscheinend getrennten Welten wiederholt sich in meiner Natur in jeder Hinsicht – ich bin ein Doppelgänger, ich habe auch das ‚zweite‘ Gesicht noch außer dem ersten. *Und* vielleicht auch noch das dritte... Schon meiner Abkunft nach ist mir ein Blick erlaubt jenseits aller bloß lokal, bloß national bedingten Perspektiven, es kostet mich keine Mühe, ein ‚guter Europäer‘ zu sein. Andererseits bin ich vielleicht mehr deutsch, als jetzige Deutsche, bloße Reichsdeutsche es noch zu sein vermöchten – ich, der letzte *antipolitische* Deutsche.“<sup>683</sup> Es ist interessant zu überlegen, welche Intention Nietzsche mit seiner Selbstbeschreibung verfolgt. Was bedeutet „letzter antipolitischer Deutsche“?

Eine eindeutige und zufriedenstellende Beantwortung der Frage, ist nicht leicht ausgemacht. Nietzsche könnte einerseits auf seine Rolle als kritischer Beobachter der Gegenwart anspielen, der den politischen Funktionsträgern einen Spiegel vor die Augen hält und neue politische Leitkonzepte entwickelt. Andererseits schwingt mit

---

<sup>681</sup> Damit rückt Nietzsche nah an Platon heran, der die Ausübung der Herrschaft bei den Wissenden, den Philosophen sah. (Vgl. MEYER, Nietzsche und Europa. Kritik und Utopie, S. 28.)

<sup>682</sup> Ders., Jenseits von Gut und Böse, Nr. 208, KSA 5, S. 140.

<sup>683</sup> NIETZSCHE, Kommentar zu Band 6, KSA 15, S. 472.

dem vorgestellten Adjektiv „letzter“ eine Vorahnung mit, Teil einer Tradition von antipolitischen Denkern gewesen zu sein, die nunmehr durch den Autor vollendet wird. Nietzsche lässt aber offen, auf welche Reihe von Denkern er abhebt.<sup>684</sup> Weder für die eine, noch für die andere Interpretation lassen sich entsprechende Belege anführen.<sup>685</sup> Es kann nur vermutet werden, dass Nietzsche an dieser Stelle auf den neuen Intellektuellen, auf den neuen Philosophen-Typus hinweisen möchte. Dieser steht in Nietzsches Augen abseits der Politik und hat die Aufgabe, als eine Art Gelehrter neue Wahrheiten und Möglichkeiten der Zukunft auszusprechen. So heißt dann auch bei ihm: alles „was gross ist im Sinn der Cultur war unpolitisch, selbst antipolitisch“<sup>686</sup>. Der Philosoph darf sich nicht im Staat integrieren; er darf aber politische Vorschläge und Werte verkünden. „Abseits vom Markte und Ruhme“, schreibt Nietzsche, „begiebt sich alles Grosse: abseits vom Markte und Ruhme wohnten von je an die Erfinder neuer Werthe.“<sup>687</sup> Der Philosoph als antipolitischer Denker gehört damit einer besonderen Gruppe an, er ist niemand, der sich an die Welt verschwendet, niemand, der leichtfertig Ideen formuliert. Damit wird ihm automatisch eine zweite Rolle zuteil: er übernimmt eine Vorbildfunktion, ist Erzieher für die Massen. „Ich mache mir aus einem Philosophen gerade so viel als er im Stande ist ein Beispiel zu geben. Dass er durch das Beispiel ganze Völker nach sich ziehen kann, ist kein Zweifel.“<sup>688</sup> Und in „Jenseits von Gut und Böse“ spitzt Nietzsche diesen Gedanken zu: „Die eigentlichen Philosophen aber sind Befehlende und Gesetzgeber: sie sagen ‚so soll es sein!‘ sie bestimmen erst das Wohin? und Wozu? Des Menschen und verfügen dabei über die Vorarbeit aller philosophischen Arbeiter, aller Überwältiger der Vergangenheit, sie greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft, und Alles, was ist und war, wird ihnen dabei zum Mittel, zum Werkzeug, zum Hammer.“<sup>689</sup>

---

<sup>684</sup> Diese Interpretation ist aber vermutlich abwegig, da Nietzsche mit dem Adjektiv vielmehr seine Rolle als Überwinder und Ankündiger einer neuen europäischen Welt, eines neuen europäischen Menschen im Augen gehabt haben dürfte. Das Adjektiv „letzter“ wird von ihm zumeist im Sinne von Abschluss oder Überwindung verwendet.

<sup>685</sup> Christo Karabadjakov schließt dennoch in seinem kurzen Aufsatz, dass man Nietzsches Philosophie im Großen und Ganzen als antipolitisch zu bezeichnen habe. Ohne genau zu definieren, was antipolitisch bedeutet, hält der Autor einen wichtigen und spannenden Punkt fest, dass Nietzsche trotz seiner antipolitischen Haltung insbesondere für die amerikanische Forschung, für den politischen Diskurs in Amerika interessant wurde. (Vgl. CHRISTO KARABADJAKOV, Die Überschreitung als ethisches Programm. Entpolitisierende und apolitische Lesarten der Philosophie Nietzsches, in: Der Wille zur Macht und die „große Politik“, S. 144ff.)

<sup>686</sup> NIETZSCHE, Götzen-Dämmerung, KSA 6, S. 106.

<sup>687</sup> NIETZSCHE, Also sprach Zarathustra, „Von den Fliegen des Marktes“, KSA 4, S. 66.

<sup>688</sup> Ders., Unzeitgemäße Betrachtungen, KSA 1, S. 351.

<sup>689</sup> Ders., Jenseits von gut und Böse, KSA 5, S. 145.

Wenn also Nietzsche von sich als der „letzte antipolitische Deutsche“ spricht, dann kann damit ebenso seine Stellung als Philosoph gemeint sein, der sich für eine neue Lehre, für eine neue politische Ordnung einsetzt<sup>690</sup>, die, wie im vorhergehenden Kapitel gezeigt, auf eine übernationale europäische Lösung hinausläuft. Unabhängig hiervon kann aber zumindest mit den bisherigen Ergebnissen geschlussfolgert werden, dass Nietzsche keinesfalls aus der hier vorgeschlagenen Charakteristik antipolitischer Denker herausfällt und ähnlich wie seine Vorgänger abwechselnd einerseits den Staat kritisiert, andererseits neue Denkfiguren als Gegenentwürfe deklariert.

In den nachfolgenden Exkursen zu Schopenhauer und Mann zeigt sich noch eine weitere Facette von Antipolitik. Beide Autoren begründen ihre antipolitischen Ideen vor dem Hintergrund einer pessimistischen, antidemokratischen Weltanschauung.

#### **5.4 Exkurs I: Pessimismus und Staat bei Schopenhauer**

Während in den bisherigen Beispielen antipolitischer Denker der Staat primär im Fokus der Kritik steht, weil dieser den Menschen in seiner freien Entwicklung und Menschwerdung einschränkt, verfolgt Schopenhauer einen umgekehrten Ansatz.<sup>691</sup> Er setzt mit seiner Kritik nicht bei den politischen Rahmenbedingungen an, sondern zuvörderst direkt beim Menschen. Ausgang seiner anthropologischen Analyse ist die Überzeugung, dass sich bei jedem Menschen ein Hang zum Egoismus vorfinden lässt, der mal stärker, mal schwächer ausgeprägt ist.<sup>692</sup> Dieser veranlasst die Menschen, sich gegenseitig zu bekämpfen, sich anzufinden und das persönliche Wohl über das

---

<sup>690</sup> Vgl. hierzu auch MARCUS ANDREAS BORN. Nietzsches Rattenfängerei. Die Aufgabe des Philosophen im Staat, in: Der Wille zur Macht und die „große Politik“, S. 221ff.

<sup>691</sup> Die Basis der Forschungsliteratur zu Schopenhauers Politikverständnis fällt schmal aus. Nur wenige Autoren lassen sich aufzählen, die sich mit Schopenhauers politischem Denken befasst haben. Matthias Koßler und Winfried H. Müller-Seyfrath begründen diesen Umstand mit der geläufigen, vermeintlich richtigen These, dass eine Auseinandersetzung mit dem Thema Politik bei Schopenhauer unergiebig sei. In der Tat hat sich Schopenhauer nur selten zu politischen Fragestellungen geäußert. Umfangreich und detailliert wurden diese 1900 von Oskar Damm in seiner Dissertation untersucht. (Vgl. DAMM, OSCAR FRIEDRICH, Schopenhauers Staats- und Rechtsphilosophie, Diss. Halle 1900.) Erst in jüngster Zeit gibt es neue Impulse, sich mit Schopenhauers Politikverständnis intensiver auseinanderzusetzen. So organisierte die Schopenhauer-Gesellschaft 2005 eine kleine Tagung in Frankfurt mit dem Titel „Politik und Gesellschaft im Umkreis Arthur Schopenhauers“, deren Ergebnisse im gleichnamigen Sammelband für die Öffentlichkeit zusammengefasst wurden. (Vgl. KOßLER, MATTHIAS, (Hrsg.), Politik und Gesellschaft im Umkreis Arthur Schopenhauers, Würzburg 2008.)

<sup>692</sup> Schopenhauer hält fest, dass allein der Anblick dessen, was der Mensch nicht besitzt, einen unerhörten Neid und eine Missgunst aufkommen lässt. So würde sich jeder Betroffene zuerst fragen: „Wie, wenn das mein wäre?“ (SCHOPENHAUER, Aphorismen zur Lebensweisheit, Frankfurt/Main und Leipzig 1976, S. 159.) Schopenhauer ist der festen Meinung, dass sich der menschliche Egoismus nicht allein aus dem Verhalten der Menschen ableitet, sondern dass der Egoismus metaphysisch begründbar ist.

der Anderen stellen zu wollen. „In dem auf den höchsten Grad gesteigerten Bewußtsein, dem menschlichen, muß wie die Erkenntnis, der Schmerz, die Freude so auch der Egoismus den höchsten Grad erreicht haben und der durch ihn bedingte Widerstreit der Individuen auf das entsetzlichste hervortreten. Dies sehn wir denn auch überall vor Augen, im Kleinen wie im Großen, sehn es bald von der schrecklichen Seite im Leben großer Tyrannen und Bösewichter und in weltverheerenden Kriegen, bald von der lächerlichen Seite, wo es das Thema des Lustspiels ist und ganz besonders im Eigendünkel und [als] Eitelkeit hervortritt [...]“<sup>693</sup> In seiner schlimmsten und destruktivsten Form würde sich der Egoismus dann zeigen, sobald es keine gesetzlichen Schranken, keine politischen Grenzen geben würde. In diesem Fall würde genau jener Zustand eintreten, meint Schopenhauer, den Hobbes im ersten Kapitel „De cive“ seines Hauptwerks „Leviathan“ so treffend geschildert hätte. Jeder würde dem anderen das zu entreißen suchen, „was er selbst haben will“, und teils durch eine unersättliche Gier nach Macht, Eigentum und Wohlstand das Glück und die Gesundheit, das Leben anderer zerstören.

Aus dieser pessimistischen Perspektive heraus leitet Schopenhauer seine Konsequenzen für den Staat ab. Da für ihn keine Zukunft vorstellbar ist, in der die Menschen ihre Selbstbezogenheit und Selbstsucht abstellen werden, braucht es eine ausgleichende und vernünftige Gegenkraft, die er in einem pragmatischen und konservativen Staatsmodell zu begründen sucht. Die zentrale Aufgabe des Staates besteht aus seiner Sicht in der Überwindung des Egoismus respektive des *bellum omnium contra omnes*. Allerdings steht für den Staat nicht der Egoismus selbst im Fokus, sondern lediglich „die nachteiligen Folgen [...]“, „welche aus der Vielheit egoistischer Individuen [...] wechselseitig hervorgehen und ihr Wohlseyn stören“<sup>694</sup>. Weiter schreibt Schopenhauer dazu: „Wir haben [...] im Staat das Mittel kennen gelernt, wodurch der mit Vernunft ausgerüstete Egoismus seinen eigenen, sich gegen ihn selbst wendenden schlimmen Folgen auszuweichen sucht, und nun Jeder das Wohl Aller fördert, weil er sein eigenes mit darin begriffen sieht.“<sup>695</sup> Der Staat dient Schopenhauer also Instrumentarium, die Feindseligkeiten unter den Menschen in

---

<sup>693</sup> SCHOPENHAUER, Bejahung und Verneinung des Willens §61, in: Ders. Die Welt als Wille und Vorstellung (nachfolgend kurz WWV), textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Freiherr von Löhneysen, Bd. 1, Frankfurt/ Main 1996, S. 454f.

<sup>694</sup> SCHOPENHAUER, W I, S. 472. Und Schopenhauer stellt in einer Klammer dem obigen Zitat eine Bemerkung von Aristoteles nach: „Der Zweck des Staates ist, daß man gut lebe, das heißt aber, daß man glücklich und schön lebe.“ (SCHOPENHAUER, W I, S. 472.)

<sup>695</sup> Ebd., S. 478.

Zaum zu halten und das Wohl der Gesellschaft zu befördern.<sup>696</sup> Er spricht daher auch vom Staat als „eine Schutzanstalt“, die notwendigerweise aufgrund der „mannigfachen Angriffe“ entstehen musste, „welchen der Mensch ausgesetzt ist und die er nicht einzeln, sondern nur im Verein mit andern abzuwehren vermag“<sup>697</sup>.

Im wesentlichen sind es drei Sphären, die dem Verantwortungsbereich des Staates zugerechnet werden können: Der Staat muss „Schutz nach außen“ geben, dass heisst er muss Gefahren abwehren, die durch „leblose Naturkräfte“, „wilde Tiere“ oder durch den Menschen selbst entstehen. Zweitens trägt der Staat für den „Schutz nach innen“ Sorge, kümmert sich um das Einhalten der Gesetze und um die Sicherung des „Privatrechts“. Außerdem und schließlich drittens muss der Staat „Schutz gegen den Beschützer“ gewährleisten, also „gegen den oder die, welchen die Gesellschaft die Handhabung des Schutzes übertragen hat, also Sicherstellung des *öffentlichen Rechts*“<sup>698</sup>.

Und Schopenhauer ergänzt, dass diese Sicherstellung am ehesten dadurch erreicht werden kann, „daß man die Dreieinigkeit der schützenden Macht, also die Legislative, Judikative und die Exekutive voneinander sondert und trennt, so daß jede von andern und unabhängig von den übrigen verwaltet wird“<sup>699</sup>. Die Gewaltenteilung auf der einen Seite erfordert auf der anderen Seite eine starke konstitutionelle Monarchie in Schopenhauers Augen.<sup>700</sup> Gleichwohl zweifelt er daran, dass der Staat „seinen

---

<sup>696</sup> Konstantin Broese stellt fest, dass die Entstehung des Staates für Schopenhauer vor allem utilitaristisch begründet ist. Damit meint er, dass der Staat als nützlich und erforderlich wurde, um die eigenen Interessen zu schützen und Stabilität und Sicherheit auf Dauer zu ermöglichen. (Vgl. BROESE, KONSTANTIN, Staat und Politik in Schopenhauers Denken – grundlegende Aspekte, in: Politik und Gesellschaft im Umkreis Arthur Schopenhauers, S. 15f.)

<sup>697</sup> SCHOPENHAUER, W II, S. 762.

<sup>698</sup> Ebd., S. 763.

<sup>699</sup> Ders., W II, S. 763.

<sup>700</sup> Vgl. SCHOPENHAUER, W I, 469. Schopenhauer sieht im Königtum die beste Staatsform, weil er von der interessanten Annahme ausgeht, dass Könige qua ihrer Position, ihres Standes nicht nach weltlichen Besitztümern trachten, weil sie zur Genüge mit Macht, Sicherheit und Reichtum ausgestattet seien. Auf diesem Weg ließe sich der Egoismus abstellen und einen Gemeinsinn entwickeln. So schreibt er: „Der große Wert, ja die Grundidee des Königtums scheint mir darin zu liegen, daß, weil Menschen Menschen bleiben, einer so hoch gestellt, ihm so viel Macht, Reichtum, Sicherheit und absolute Unverletzlichkeit gegeben werden muß, daß ihm *für sich* nichts zu wünschen, zu hoffen und zu fürchten bleibt; wodurch der ihm wie jedem einwohnende Egoismus gleichsam durch Neutralisation vernichtet wird und er nun, gleich als wäre er kein Mensch, befähigt ist, Gerechtigkeit zu üben und nicht mehr sein, sondern allein das öffentliche Wohl im Auge zu haben.“ (SCHOPENHAUER, W II, S. 763.) Schopenhauer ändert seine Meinung zur konstitutionellen Monarchie einige Jahre später und bezieht eine auffallend kritischere Position. Im zweiten Band seiner „Parerga und Paralipomena“ schreibt er: „Die konstitutionellen Könige haben eine unleugbare Aehnlichkeit mit den Göttern des Epikuros, als welche, ohne sich in die menschlichen Angelegenheiten zu mischen, in ungestörter Säligkeit und Gemüthsruhe, da oben in ihrem Himmel sitzen. Sie sind nun aber ein Mal jetzt Mode geworden und in jedem deutschen Duodezfürstenthum wird eine Parodie der englischen Verfassung aufgeführt, ganz komplett, mit Oberhaus und Unterhaus, bis auf die habeas corpus Akte und die Jury herab.“ (SCHOPENHAUER, Parerga und Paralipomena, in: Sämtliche Werke in fünf Bänden, Frankfurt/ Main 1986, II 273.)



Zweck“ und seine Ziele je „vollkommen“ erreichen wird und „etwas dem Schlaraffenlande sich Annäherndes zustande“<sup>701</sup> bringen kann.<sup>702</sup> Für Schopenhauer ist es undenkbar, dass „der Zwist der Individuen [...] durch den Staat völlig“<sup>703</sup> aufgehoben wird. Vielmehr ist es so, dass sich „die aus dem Innern glücklich vertriebene Eris zuletzt nach außen“ wendet, nämlich „als Krieg der Völker“ und „nun im Großen und mit einem Male, als aufgehäufte Schuld, die blutigen Opfer [fordert], welche man ihr durch kluge Vorkehrung im Einzelnen entzogen hatte“<sup>704</sup>. Der späte Schopenhauer korrigiert sein Staatsmodell schließlich dahingehend, dass er den „Mittelweg“<sup>705</sup> einer konstitutionellen Monarchie verwirft und nur noch in der Monarchie die den Menschen natürliche Form des politischen Miteinanders sieht. „Überhaupt aber ist die monarchische Regierungsform die dem Menschen natürliche; fast so, wie es den Bienen und Ameisen, den reisenden Kranichen, den wandernden Elephanten, den zu Raubzügen vereinigten Wölfen und andern Thieren mehr ist, welche alle Einen an die Spitze ihrer Unternehmung stellen. Sogar der thierische Organismus ist monarchisch konstruiert [...]. Selbst das Planetensystem ist monarchisch.“<sup>706</sup> Dementsprechend schlägt Schopenhauer dem zeitgenössischen Deutschland vor, und zwar über ein Jahrzehnt vor Gründung des Deutschen Kaiserreichs, sich für die Wiederherstellung der „Kaiserwürde“: „Ich bin der Meinung, daß wenn Deutschland nicht dem Schicksal Italiens entgegen gehn soll, die von seinem Erzfeinde, dem ersten Bonaparte, aufgegebene Kaiserwürde, und zwar möglichst effektiv, hergestellt werden muss“<sup>707</sup>. Der Empfehlung schließt sich seine Kritik am republikanischen Staatsmodell an, die er für ungeeignet und unerprobt hält. „Republiken sind eben widernatürlich, künstlich gemacht und aus der Reflexion entsprungen, kommen daher auch nur als seltene Ausnahmen in der ganzen Weltgeschichte vor, nämlich die kleinen griechischen Republiken, die römische und die karthagische, welche noch dazu sämtliche dadurch bedingt waren, daß 5/6 vielleicht 7/8, der Weltbevölkerung aus Sklaven bestanden [...] Zudem ist die Dauer

---

<sup>701</sup> SCHOPENHAUER, W I, S. 478.

<sup>702</sup> Vergleichbare Auffassungen zum Staat lassen sich ebenso bei Schelling und Nietzsche nachlesen, wie in den bisherigen Kapiteln ausgeführt wurde. Beide Autoren sehen im Staat einen Versuch oder ein Provisorium.

<sup>703</sup> SCHOPENHAUER, W I, S. 478.

<sup>704</sup> Ebd., S. 478.

<sup>705</sup> Schopenhauer schreibt noch in seinem Hauptwerk „Der Welt als Wille und Vorstellung“: „Die Republiken tendieren zur Anarchie, die Monarchien zur Despotie, der deshalb ersonnene Mittelweg der konstitutionellen Monarchie tendiert zur Herrschaft der Faktionen.“ (Ders., W I, S. 469.)

<sup>706</sup> SCHOPENHAUER, Parerga und Paralipomena, in: Sämtliche Werke in fünf Bänden, Frankfurt/Main 1986, II 271.

<sup>707</sup> Ebd., II 273.

der Republiken des Alterthums gegen die der Monarchien, sehr kurz gewesen – Republiken sind überhaupt leicht zu errichten, hingegen schwer zu erhalten: von Monarchien gilt gerade das Umgekehrte.“<sup>708</sup> Schopenhauer weicht also nur insofern von den bisherigen Beispielen antipolitischen Autoren ab, als er als Grundlage seiner Staatskritik ein pessimistisches Menschenbild vorwegnimmt. Ansonsten finden sich bei ihm ähnliche charakteristische Züge einer antipolitischen Grundhaltung wie bei Schelling oder Nietzsche. Gleichwohl lehnt er den Staat nicht ab, fordert auch nicht die Beschränkung des staatlichen Leistungsapparats auf ein mögliches Minimum, sondern schlägt eine konservative, antirepublikanische Ausformung der politischen Machtgewalt vor. Im Umkehrschluss bedeutet dies, dass Schopenhauer die Menschwerdung nur im Einklang eines starken Staates verwirklicht sieht. Ohne einen funktionierenden und verlässlichen Staat gäbe es keine Chance auf ein gutes gesellschaftliches Miteinander und die Gefahr eines Rückfalls in den von Hobbes’ beschriebenen Naturzustand wäre akut.

## **5.5 Exkurs II: Antipolitik eines Künstlers: Thomas Manns „Beobachtungen eines Unpolitischen“**

Um eine antipolitische Grundhaltung bei Thomas Mann ausfindig machen zu wollen, reicht ein Blick in dessen Arbeit, die er mit dem Titel „Beobachtungen eines Unpolitischen“ überschrieben hat. Darin zeigt sich der Schriftsteller allerdings alles andere als unpolitisch. Vielmehr lesen sich die fast 600 Seiten wie eine kritische Auseinandersetzung mit dem politischen Deutschland der damaligen Zeit und eine ausführliche Darlegung seines eigenen Politikverständnisses.<sup>709</sup> Manns Arbeit

---

<sup>708</sup> Ebd., II 272f. Warum Schopenhauer seine Meinung zum Staatsmodell wandelt, kann eventuell mit den Ereignissen um die Revolution 1848/49 in Deutschland erklärt werden, die er mit großer Besorgnis wahrgenommen hatte. In einem Brief an Julius Frauenstädt vom 2. März 1849 schreibt Schopenhauer über die Barrikadenkämpfe: „Aber was haben wir erlebt! Denken Sie sich, am 18. September eine Barrikade auf der Brücke und die Schurken bis dicht vor meinem Hause stehend, zielend und schießend auf das Militär in der Fahrgasse, dessen Gegenschüsse das Haus erschütterten: plötzlich Stimmen und Geboller an meiner verschlossenen Stubethüre: ich, denkens, es sei die souveräne Kanaille, verrammelte die Thür mit der Stange: jetzt geschehn gefährliche Stöße gegen dieselbe: endlich die feine Stimme meiner Magd: ‚es sind nur einige Österreicher!‘ Sogleich öffne ich diesen werthen Freunden: 20 blauhosiige Stocböhmern stürzen herein, um aus meinen Fenstern auf die Souveränen zu schießen; besinnen sich aber bald, es gienge vom nächsten Hause besser.“ (SCHOPENHAUER, Gesammelte Briefe, hrsg. von Arthur Hübscher, neue stark erweiterte Auflage, Stuttgart/Bad-Cannstatt, 1971, S 234f.)

<sup>709</sup> Manns Politikverständnis ist in der aktuellen Forschung weitestgehend gut untersucht worden. Zu nennen sind hier unter anderem die Arbeiten von ERNEST BISDORFF (Thomas Mann und die Politik, Luxemburg 1966.), MANFRED GÖRTEMAKER (Thomas und die Politik, Frankfurt/ Main 2005.) der Sammelband von HEINRICH OBERREUTER und RUPRECHT WIMMER (Thomas Mann, die Deutschen und die Politik, München 2008.), BERND HERRMANN (Der heitere Verräter. Thomas

erscheint 1918 nach vierjähriger Schaffensphase und am Ende des Ersten Weltkrieges. Er schreibt aus der Perspektive eines Literaten und Künstlers, dem es nicht um die aktuelle Tagespolitik geht.<sup>710</sup>

Er schreibt vor dem Hintergrund, sein Verhältnis zur Gesellschaft, Kultur und Politik, aber auch zu sich selbst neu sortieren zu wollen, um dadurch eine solide Grundlage für sein weiteres Werk zu gewinnen. „Die Einsicht“, beginnt Mann, „aus der es [das Buch] erwuchs, die seine Herstellung als unumgänglich erscheinen ließ, war vor allem die, dass jedes Werk sonst intellektuell wäre überlastet worden.“<sup>711</sup> Mann will die Schnelllebigkeit der politischen Ereignisse, die Dramatik der Krisen und das Furchtbare des Krieges für sich einer persönlichen Bewertung, Verarbeitung und Bilanzierung unterziehen, will vor sich und der Öffentlichkeit, der gegenwärtigen und zukünftigen Leserschaft einen „Rechenschaftsbericht“<sup>712</sup> ablegen. „Was wahr ist, komme an den hellen Tag. Nie habe ich mich besser gemacht, als ich bin, und will dies weder durch Reden noch auch durch kluges Schweigen tun.“<sup>713</sup>

Worauf es Mann ankommt, ist eine Umdeutung der klassischen begrifflichen Vorstellungen über das, was gemeinhin als Politik bezeichnet wird. Für ihn reicht es nicht aus, Politik lediglich als die Lehre vom Staat zu deuten oder als das praktische Verhalten einschließlich der aus ihm abgeleiteten Regeln aufzugreifen, das sich, sei es von Seiten einer Regierung oder bestimmter Volksgruppen die Aufrechterhaltung oder die Umgestaltung eines Staates zum Ziel setzt.<sup>714</sup> Eine Bestimmung der Politik gelänge am besten durch einen Gegenbegriff, also durch einen indirekten Definitionsversuch. Dieser Gegenbegriff ist für Mann der Ästhetizismus. Als Ästheten kommen für ihn beispielsweise Schiller, Flaubert, Schopenhauer<sup>715</sup> oder Tolstoi in Frage. Sie zeichnen sich durch ein hohes Maß an Kreativität und Gestaltungswillen

---

Mann – Aspekte seines politischen Denkens, Stuttgart 2003.), HARALD HÖBUSCH (Thomas Mann. Kunst, Kritik, Politik 1893-1913, Tübingen 2000.), WOLFGANG MICHAEL (Thomas Mann. Auf dem Weg zur Politik, Bern 1985.).

<sup>710</sup> Mann gesteht selbst im Vorwort, dass ihm das Verfassen der Arbeit nicht leicht gefallen sei. Er spricht von einem „Kunstwerk“, von einer „Chronik“, vom Buch als ein Ergebnis, das sich über die Jahre erst entwickeln musste. „Es redet hier Einer, der, wie es im Texte heißt, nicht gewohnt ist, zu reden, sondern der reden ‚läßt‘ auch da noch, wo er unmittelbar selber zu reden scheint und mein.“ (MANN, THOMAS Betrachtungen eines Unpolitischen, S. 11.)

<sup>711</sup> Ebd., S. 12.

<sup>712</sup> Ebd., S. 18.

<sup>713</sup> Ebd., S. 18.

<sup>714</sup> Vgl. Ebd., S. 222.

<sup>715</sup> Ein für Mann wichtiger Ausweis, Schopenhauer als Ästheten einzustufen, ist dessen Verständnis von Werken und Taten. Während Taten vergänglich sind, haben Werke längeren Bestand, etwa Kunstwerke oder Bücher. „Die edelste *Tat* hat doch nur einen zeitweiligen Einfluß; das geniale Werk hingegen lebt und wirkt, wohlthätig und erhebend, durch alles Zeiten. Von den Taten bleibt nur das Andenken, welches immer schwächer, entstellter und gleichgültiger wird, allmählich sogar erlöschen muß [...].“ (Ebd., S. 225.)

aus. So schreibt Mann: „Ein ‚Ästhet‘ ist gewissenhaft als Tuender (Machender, Gestaltender), denn seine Art des Tuns ist so frei und heiter.“<sup>716</sup> Außerdem gilt für den Ästheten, dass für ihn „alles bloß Gesagte bedingt und angreifbar ist, so absolut und apodiktisch es auch im Augenblick“ empfunden wird, und dass „das Geistige, das Intellektuelle niemals ganz ernst“<sup>717</sup> genommen wird. Damit unterscheidet sich der Ästhet zumindest vordergründig jedoch vom Wesen des Politikers.<sup>718</sup>

Im Optimalfall ist dieser nämlich ein Mann des Geistes, „und zwar des reinen und schönen, des radikalen und literarischen Geistes“, er ist ein „Mann des Wortes, und zwar des radikalen und literarischen Wortes“. Der Politiker verfolgt das „Höchste“, er fordert die „Freiheit, Gerechtigkeit, Gleichheit, Vernunft, Tugend und Glück.“<sup>719</sup> Mann verknüpft in seinem Politikverständnis zwei scheinbar getrennte Aufgabenwelten und Berufssphären miteinander, die des Schriftstellers mit der des Politikers. So kommt es, dass er vom Politiker als Literaten und andersherum vom Literaten als Politiker spricht.<sup>720</sup> In diesem erdachten Musterkonzept, in dieser gewollt zugespitzten Fiktion handelt und denkt der Politiker wie ein Literat. Das bedeutet, er blickt auf das Politische durch eine veränderte Perspektive, die es ihm erlaubt, gewissermaßen selbst Künstler zu werden. Dadurch verschwimmen aber die Grenzen zwischen Politik und Kunst und der eben noch beschriebene Gegensatz entfällt. „Man ist Ästhet, als Künstler sowohl wie als Politiker“<sup>721</sup>, schreibt der Autor und verweist etwas später in seinem Essay auf die „Ähnlichkeit der Kunst mit der Politik“<sup>722</sup>.

Die so beschriebene Vorstellung von Politik läuft auf eine Staats- und Gesellschaftsform hinaus, die im Wesentlichen durch die Attribute der Philanthropie und Schreibkunst gekennzeichnet ist. „Wir können es nicht eindringlicher machen:

---

<sup>716</sup> Ebd., S. 230.

<sup>717</sup> Ebd., S. 228f.

<sup>718</sup> Mit Absicht beschränkt sich Mann an dieser Stelle auf eine ideale Typus-Bestimmung des Politikers. Von Berufs- und Fachpolitikern hält Mann nicht viel. „Daß wir nicht vom Politiker in des Wortes praktisch-gemeiner Bedeutung, vom Fach- und Berufspolitiker also, reden, liegt auf der Hand. Das ist ein niedriges und korruptes Wesen, das in geistiger Sphäre eine Rolle zu spielen keineswegs geschaffen ist.“ (Ebd., S. 231.)

<sup>719</sup> Ebd., S. 231.

<sup>720</sup> Mann spricht vom „belles-lettres-Politiker“, den er weiter im Textverlauf auch mit dem „Zivilisationsliteraten“ gleichsetzt. Zivilisation und Literatur sind für den Autor zwei Seiten einer Medaille. „Denn ich sagte ja schon, daß Zivilisation und Literatur ganz ein und dasselbe sind. Man ist nicht Literat, ohne von Instinkt die ‚Besonderheit‘ Deutschlands zu verabscheuen und sich dem Zivilisationsimperium verbunden zu fühlen.“ (Ebd., S. 55.) Mann wendet sich aber in seinem Essay gegen den Zivilisationsliteraten. Dieser ist für ihn der Inbegriff des Falschen.

<sup>721</sup> Ebd., S. 548.

<sup>722</sup> Ebd., S. 572. Herrmann unterstreicht diesen Aspekt ausführlich in seiner Studie. Er bemerkt, dass Manns Politikbegriff in den „Betrachtungen“ schwierig zu fassen ist. Der Autor macht zwei Diskurse auf und operiert mit zwei Begriffen von Geist und Politik, ohne sie jedoch eindeutig zu kennzeichnen. (Vgl. HERRMANN, Der heitere Verräter, S. 58f.)

Philanthropie und Schreibkunst, das ist die Bestimmung der Politik, es ist die Bestimmung der Republik, es ist auch die Bestimmung der Literatur, der Zivilisation, des Fortschritts, der Humanität.“<sup>723</sup> Diese treibenden Kräfte versammeln sich im Begriff und in der „Glücks- und Zauberformel“<sup>724</sup> der Demokratie. Gemessen an dieser idealisierten Konstruktion des Politischen, schneidet der deutsche Staat jedoch schlecht ab. Die damalige deutsche Wirklichkeit ist in Manns Augen weit von einer „Gesellschaftsverfassung“<sup>725</sup> entfernt, in der sich ein politischer Geist gemäß der hier dargestellten Form zur Vollkommenheit ausprägen könnte. An diesem Punkt wendet sich die augenscheinlich positiv geführte Diskussion zum Idealpolitiker in eine zynische, beinah gegenteilige Richtung. Mann assoziiert mit dem Bild des Musterpolitikers den Zivilisationsliteraten<sup>726</sup>, von dem er sich in seiner Arbeit weitestgehend abzugrenzen sucht. Die einführende Argumentation zur Unterscheidung von Ästhet und Politiker verfolgt also primär den Zweck, Manns eigene politische Position zu entwickeln. Diese begründet sich in einer strikten Ablehnung der Demokratie, zumindest einer demokratischen Grundordnung nach westlichen Vorbild und konkret gesprochen: die Weimarer Republik. „Dem aufmerksamen Leser“, schreibt Mann, „wird nicht entgangen sein, daß wir hier eine alte Bekanntschaft erneuern, daß der Held gegenwärtiger Zeilen, dieser Willensmensch und Retter aus dem Ästhetizismus, niemand anders ist, als unser Entente-freund und Parteigänger der Gerechtigkeit, der deutsche Westler, der Gegner der ‚Besonderheit‘ Deutschlands, der Anhänger der herzerhebend und menschenwürdig rhetorischen Demokratie, mit einem Worte: der Zivilisationsliterat!“<sup>727</sup> Die Polemik gegen eine prowestliche, demokratische Bewegung verrät Manns Einstellung als Antipolitiker.

---

<sup>723</sup> MANN, Betrachtungen eines Unpolitischen, S. 232.

<sup>724</sup> Ebd., S. 232.

<sup>725</sup> Ebd., S. 231f.

<sup>726</sup> Zur Rolle des Zivilisationsliteraten lässt sich Mann in seinen „Betrachtungen“ vielseitig aus. Mit diesem verbindet der Autor das Bild eines engagierten politischen Intellektuellen, der sich für ein deutsches Staats- und Gesellschaftsmodell nach westlichem Vorbild einsetzt. Mann denkt zwar hier an die sogenannten Mächte der „Triple Entente“, gegründet 1907, zu denen Frankreich, das Vereinigte Königreich Großbritannien gehörten und die ein Militärbündnis zur Zeit des Ersten Weltkrieges bildet, stellt aber betont und verstärkt heraus, dass er vor allem Frankreich mit Zivilisationsliteraten in Beziehung gestellt wissen will. Von der „Welt des Westens, der Entente, insbesondere Frankreich“ möchte sich Mann abgrenzen. Und der Zivilisationsliterat ist „beinah schon Franzose [...] und zwar klassischer Franzose, Revolutionsfranzose: denn aus dem Frankreich der Revolution empfängt der Literat seine großen Überlieferungen, dort liegt sein Paradies, sein goldenes Zeitalter, Frankreich ein Land, die Revolution seine große Zeit [...]“. (MANN, Betrachtungen eines Unpolitischen, S. 54f.)

<sup>727</sup> MANN, Betrachtungen eines Unpolitischen, S. 232.

Er verurteilt in seinen „Betrachtungen“ die Demokratie als Staatsform für „Romanschriftsteller“<sup>728</sup>, die nur zu großer Unterhaltung, ja Belustigung beitragen wird und der jeglicher Ernst, jegliche Sachlichkeit abgeht. „Demokratie, das bedeutet die Herrschaft der Politik; Politik, das bedeutet ein Minimum von Sachlichkeit.“<sup>729</sup> Mit der Demokratie, und dem Eintritt in „eine *parlamentarische* Epoche“, sieht Mann den Untergang der abendländischen Kultur und Gesellschaft bevorstehen und beschwört das Aufkommen einer „Humbug-Herrschaft des Geistes“<sup>730</sup>. Denn „Demokratie ist an und für sich etwas Undeutsches, Widerdeutsches“<sup>731</sup> und es will ihm nicht in den Sinn kommen, dass sich Deutschland in einer Republik organisiert: „Deutschland als *res publica* – es gibt keinen Widerspruch. Aber Deutschland als *Republik*, als Tugend-Staat mit Gesellschaftsvertrag, demokratischer Volkregierung und ‚vollständigen Aufgehen des Individuums in der Gesamtheit‘; Deutschland als *Staat* und als nichts weiter und der deutsche Mensch als Jakobiner und *citoyen vertueux* mit dem Zivilismusschein in der Tasche – das wäre der Schrecken! Und namentliches wäre Deutschland nicht mehr.“<sup>732</sup>

Doch ungeachtet dieser Befürchtungen ist der Autor fest der Überzeugung, dass ein demokratischer Staat in Deutschland nicht von langer Dauer sein würde und verwendet dabei eine Vokabel, die in ähnlicher Form so auch bei Schelling als sprachliches Instrument der Antipolitik zu finden ist. Gemeint ist Schellings Bild vom

---

<sup>728</sup> Ebd., S. 300. Mann wiederholt diesen Punkt noch einmal etwas ausführlicher. Darin verdeutlicht sich eindringlich Manns negative Einstellung zu einer demokratischen Staatsordnung: „Noch einmal: Demokratie, das bedeutet Herrschaft der Politik. Es darf, es wird nichts geben, kein Denken, Schaffen und Leben, woran die Politik nicht Anteil hätte, wobei nicht Föhlung mit ihr, Beziehung zu ihr unterhalten würde. Die Politik als *Atmosphäre*, durchsäuernd alle Lebensluft, so daß sie, mit jedem Atemzug eingesogen, das Hauptelement alles seelischen Aufbaus bildet; die Politik als *Verdrängerin der Musik*, welche bis dahin den höchsten Rang im gesellschaftlich-künstlerischen Interesse der Nation usurpierte, - als ihrer Verdrängerin, sage ich im Bunde mit der Literatur, welche nicht anders, denn als Zwillingschwester der Politik, *wenn nicht als identisch mit ihr*, zu begreifen und im Kampf gegen die Vorherrschaft der Musik ihre natürliche Verbündete ist; die Politik also zusammen mit der Literatur, sofern diese gesellig, das heißt Rhetorik, Psychologie und Erotik ist, - ein Gemisch von beidem, literarisch parfümierte Politik, politisch durchwürzte Literatur als nationaler Dunstkreis und Lebensodem: Das ist die Demokratie, der amüsante Staat, der Staat für Romanschriftsteller, und wir werden ihn haben!“ (MANN, Betrachtungen eines Unpolitischen, S. 303.)

<sup>729</sup> Ebd., S. 301.

<sup>730</sup> Ebd., S. 304. Anne Teichler schlägt in ihrer Arbeit zu Thomas Mann an diesem Punkt berechtigterweise einen Brückenschlag zu Oswald Spengler, in dem sie ein Zitat von Beßlich aufgreift: Thomas Mann betrieb Zivilisationskritik für die Kultur, Oswald Spengler hingegen Kulturkritik für die Zivilisation“. (Vgl. TEICHLER, ANNE, Appell an die Vernunft. Thomas Mann - ein politischer Schriftsteller? Magisterarbeit; S. 52. Quelle: <http://tinyurl.com/lol5fxq>, Stand: 8. Juli 2013.) Teichler verweist außerdem auf das pessimistische Weltbild Manns und hebt die Unterschiede zwischen Mann und Spengler hervor, die sich für Ersteren 1922 bewusst ergaben. Mann ging davon aus, dass Spengler seinen Pessimismus und seine Ironie gegenüber dem Zivilisationsverfall teilen würde. Die Autorin führt detailliert und eindrucksvoll anhand von Tagebucheinträgen und Redenotizen den Bewusstseinswandel bei Mann vor Augen.

<sup>731</sup> MANN, Betrachtungen eines Unpolitischen, S. 262.

<sup>732</sup> Ebd., S. 278f.

Staat als Mechanismus, das Mann wie folgt in seine Analyse einbindet: „Nie wird der mechanisch-demokratische Staat des Westens Heimatrecht bei uns erlangen.“<sup>733</sup> Bei allem bisher Zusammengetragenen bleibt die Frage offen, was Mann seiner negativen Analyse entgegensetzt. Oder wie er schreibt: „Wie steht es nun um unsere Politik? Das heißt um unsere Meinung, wie der Staat zu gestalten sei?“<sup>734</sup> So präzise die Frage vom Autor formuliert ist, so schwierig lässt sich eine eindeutige Antwort in seinem Werk ausmachen. Es sind nur wenige Schlüsselbegriffe, die durchblicken lassen, welche politische Ordnung, welche Politik Mann in seinen „Betrachtungen“ favorisiert. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist zunächst der Mensch<sup>735</sup>, der interessanterweise wiederum überhaupt Garant für eine antipolitische Grundhaltung ist. „[D]er Bürger – auch das ist ein Motiv dieses Buches – ist kosmopolitisch, denn er ist deutsch, deutscher als Fürsten und ‚Volk‘: dieser Mensch der geographischen, sozialen und seelischen ‚Mitte‘ war immer und bleibt der Träger deutscher Geistigkeit, Menschlichkeit und Anti-Politik [...]“.<sup>736</sup> Der Individualität des Einzelnen räumt Thomas Mann also eine hohe Bedeutung bei.<sup>737</sup> Daneben tauchen die Begriffe der „Mitte“ und der „Besonderheit“ häufig im Text auf. Nicht nur in Bezug auf den Menschen ist die Mitte ein entscheidendes Faktum, vor allem für die strategische Ausrichtung des zukünftigen Volksstaates kommt dem Ausdruck in den „Betrachtungen“ eine größere Bedeutung zu. „Da, wie gesagt, die Politik, das soziale Leben die Sphäre der Notdurft und der Kompromisse ist, so wird das eigentlich vernünftige Verhalten hier immer ein mäßig-mittleres, um nicht zu sagen: mittelmäßiges, eine Politik der mittleren Linie sein.“<sup>738</sup> Der zukünftige Volksstaat, den Mann in den „Betrachtungen“ befürwortet und den er realisiert sehen will, ist jenseits einer westlichen Demokratie und jenseits des Sozialismus wie etwa in

---

<sup>733</sup> Ebd., S. 278.

<sup>734</sup> Ebd., S. 254.

<sup>735</sup> Auch in diesem Punkt zeigt sich eine Überschneidung zu anderen Antipolitikern. Ähnlich wie bei Schelling nehmen die Mensch und Menschwerdung auch bei Thomas Mann eine zentrale Rolle ein. Dies verdeutlicht insbesondere das nachgestellte, oben angeführte Zitat. Erstmals wird der Zusammenhang zwischen Mensch und Antipolitik in dieser Form so ausdrücklich formuliert. Leider finden sich bei Mann keine genaueren Erklärungen dazu, was Antipolitik exakt meint.

<sup>736</sup> Ebd., S. 31.

<sup>737</sup> Am eindrucksvollsten zeigt sich diese Einstellung in einem euphorisch, beinahe überzeichneten weiteren Zitat, das Mann im Zusammenhang seiner Ausführungen zur deutschen Nation anführt: „Der deutsche Mensch bedeutet in jedem Individuum eine aparte Welt, er ist am meisten eine Person, er ist im tiefsten Sinne des Wortes ein Charaktermensch schon um deswillen, weil er, verglichen mit den Individuen anderer Nationen, eine Person, ein Genie, ein Original, ein Gemütsmensch, weil er kein Figurant, kein soziales oder politisches Tier im Sinne der Franzosen ist [...]“ (MANN, Betrachtungen eines Unpolitischen, S. 243.) Aber auch: (HERRMANN, Der heitere Verräter, S. 76f.)

<sup>738</sup> MANN, Betrachtungen eines Unpolitischen, S. 257.

Russland<sup>739</sup> beschaffen. Und folglich gelte für Deutschland eine „besondere“ Stellung, auf die der Autor mehrfach verweist, allerdings kaum Erklärungen für die „Besonderheit“ Deutschlands folgen lässt.<sup>740</sup> Die Zukunft des Staates liegt für ihn in einer „deutschen Mitte“, von der er auch später in seiner Rede „Von deutscher Republik“ am 13. Oktober 1922 im Berliner Beethoven-Saal anlässlich des Geburtstags von Gerhart Hauptmann spricht.<sup>741</sup> Gemünzt auf die eingangs formulierte Frage nach der Beschaffenheit des deutschen Staates, kann für Mann dieser Weg einer „deutschen Mitte“ nur durch eine „starke monarchistische Regierungsform“ gewährleistet werden. Eine ausführliche und offene Begründung für diese Motivation liefert Mann nach: „Politische Meinungen sind Willensmeinungen, das liegt in ihrer Natur; und da es sich hier, wenn die Wortverbindung ernstlich erlaubt ist, um ein ‚politisches Bekenntnis‘ handelt, so sage ich denn, was ich politisch will – und namentlich, was ich *nicht* will. Ich will die Monarchie, ich will eine leidlich unabhängige Regierung, weil nur sie die Gewähr politischer Freiheit, im Geistigen wie Ökonomischen, bietet. Ich will sie, weil es die Losgelöstheit der monarchischen Staatsregierung von den Geldinteressen war, die den Deutschen die Führung in der Sozialpolitik erwirkte. Ich will nicht die Parlaments- und Parteiwirtschaft, welche die Verpestung des gesamten nationalen Lebens mit Politik bewirkt.“<sup>742</sup>

Der Antipolitiker Mann der „Betrachtungen“ ist also sowohl ein erklärter Antidemokrat und Antirepublikaner als auch Pessimist, Konservativer und Befürworter der Monarchie in einer Person. Erwähnt werden muss, dass der Autor seine politische Meinung nach dem Ersten Weltkrieg merklich modifiziert und ab

---

<sup>739</sup> Vgl. Ebd., S. 299.

<sup>740</sup> So etwa auf den Seiten: Ders., Betrachtungen eines Unpolitischen, S. 55, 279. Vermutlich meint Besonderheit in Bezug auf Deutschland die Komplexität und Einzigartigkeit der Geschichte, ausgehend vom Heiligen Römischen Reich Deutscher Nationen, hin zum Kaiserreich und schließlich zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges, Entwicklungen und Ereignisse, welche die deutsche Kultur und Identität nachhaltig beeinflusst haben. Häufig spricht Mann auch von den kulturellen Revolutionen und Bewegungen wie der Reformation und Aufklärung. Er benennt Luther und Goethe als wichtige Vordenker der deutschen Geschichte. (Vgl. Ders., Betrachtungen eines Unpolitischen, S. 279.)

<sup>741</sup> So heisst es in der Rede: „Ich nenne noch einmal ihren ein wenig altmodischen und heute doch wieder in Jugendglanz lockenden Namen: Humanität. Zwischen ästhetizistischer Vereinzelung und würdelosem Untergange des Individuums im Allgemeinen; zwischen Mystik und Ethik, Innerlichkeit und Staatlichkeit; zwischen totverbundener Vereinigung des Ethischen, Bürgerlichen, des Wertes und einer nichts als wasserklar-ethischen Vernunftphilisterei ist sie in Wahrheit die deutsche Mitte, das Schön-Menschliche, wovon unsere Besten träumten. Und wir huldigen ihrer positiven Rechtsform, als deren Sinn und Ziel wir die Einheit des politischen und des nationalen Lebens begriffen haben, indem wir unsere noch ungelenten Zungen zu dem Rufe schmeidigen: ‚Es lebe die Republik!‘“ (Vgl. MANN, Große kommentierte Frankfurter Ausgabe. Frankfurt am Main 2002, 15.2, S. 345f.)

<sup>742</sup> MANN, Betrachtungen eines Unpolitischen, S. 261.



1922 eine prorepublikanische Einstellung vertritt, die Deutschland und die Demokratie zusammenzudenken gewillt ist.<sup>743</sup>

## **6 Schlussbetrachtungen**

### **6.1 Gemeinsamkeiten und Unterschiede zwischen Schelling und den späteren Formen der Antipolitik**

Die Exkurse der letzten beiden Kapitel haben es noch einmal verdeutlicht: Antipolitik kann in verschiedenen Facetten und Versionen auftreten. Was jedoch bleibt, ist das übergreifende Muster einer Ambivalenz aus Staats- und Gesellschaftskritik auf der einen Seite und dem Formulieren von Gegenentwürfen, Korrektiven auf der anderen Seite. Schopenhauer und Thomas Mann<sup>744</sup> sind sich in ihren beiden Denkkonzepten insofern gleich, als sie beide aus einer pessimistischen Analyse der Gegenwart eine konservative Politik als Lösungsmodell für Deutschland ableiten. Diese drückt sich sowohl in dem einen, als auch in dem anderen Fall in der Forderung nach einem starken Staat aus, konkret in der Parteinahme für ein monarchistisches Staatsmodell. Auffallend, nicht nur bei Mann und Schopenhauer, ist, dass Antipolitiker punktuell den Staat kritisieren, dabei selbst jedoch keine politische Funktionen beispielsweise in Form von Mandaten im Parlament oder einer Anstellung in Regierungsverantwortung übernehmen, also vor allem außerhalb des professionellen, institutionalisierten Politbetriebs anzutreffen sind. Dies deckt sich mit Konráds Worten aus der Einführung, dass Antipolitiker keine Menschen sein würden, die Berufspolitiker werden wollen oder Macht in Anspruch zu nehmen gedenken. Antipolitiker bemühen sich vielmehr um ein Forum, das sich unabhängig von ritualisierten Schauplätzen der politischen Macht konstituieren will.<sup>745</sup> Selbst Heinrich von Treitschke oder Konstantin Frantz, die zeitweilig in politischen Funktionen waren, oder Schelling, der den bayerischen König zunächst als

---

<sup>743</sup> Zum Wandel seines politischen Verständnisses und konkret zur Weimarer Republik: Vgl. WIßKIRCHEN, HANS, Die romantische Republik. Thomas Mann und die Republik von Weimar, in: Heinrich Oberreuter und Ruprecht Wimmer (Hrsg.), Thomas Mann, die Deutschen und die Politik, S. 30f.

<sup>744</sup> Dieses Urteil gilt zumindest für Thomas Mann als Autor der „Betrachtungen“. Wie bereits angemerkt, ändert sich seine politische Auffassung nach dem Ersten Weltkrieg zugunsten der Demokratie.

<sup>745</sup> Vgl. KONRÁD, Antipolitik, S. 213.

Lehrmeister, dann als Berater unterstützte, entzogen sich am Ende einer politischen Karriere.<sup>746</sup>

Dennoch treten die Antipolitiker nach Schelling wesentlich selbstbewusster auf, nehmen nicht nur zurückhaltend oder indirekt Bezug auf das politische Geschehen, sondern legen detailliert ihre politischen Ansichten vor, anders als Schelling, bei dem sich dessen politische Äußerungen nur auf wenige Textstellen im Werk beschränken. So formulieren Treitschke oder Frantz beispielsweise sehr ausführlich, wie sie sich den deutschen Staat vorstellen, ob nun föderativ organisiert oder als Einheitsstaat. Nietzsche entwickelt mit der Leitidee des europäischen Menschen eine Orientierung und einen Maßstab für die damalige Politik, kritisiert offen und scharf die Missstände der politischen Moral.

Ein durchgehendes, scheinbar typisches Motiv und damit wiederum eine Gemeinsamkeit sowohl bei Schelling als auch späteren Generationen der Antipolitik ist, dass die Menschwerdung, allgemein gesprochen der Mensch, eine zentrale Rolle in ihren Untersuchungen einnehmen. Den Menschen als Ausgangspunkt definiert, leiten die Autoren gezielte Ansprüche für ihr Staats – und Politikverständnis ab. Dabei häufen sich, ausgenommen bei Thomas Mann und Schopenhauer<sup>747</sup>, insbesondere die Forderung nach Freiheit und persönlicher Entwicklung des Menschen, die durch den Staat nicht eingeschränkt werden darf. Der Staat wird als Provisorium begriffen, das man zwar nicht abschaffen, jedoch in seinen Grundfacetten zugunsten des Menschen, des Bürgers modifizieren müsse.

## **6.2 Ausblick auf eine Theorie der Antipolitik**

In der bisherigen deutschen Forschung fehlt eine konsistente Theorie der Antipolitik. In der klassischen Auslegung verbindet sich nach wie vor mit dem Begriff der Antipolitik vor allem die Vorstellung auf eine gegen den Staat gerichtete negative

---

<sup>746</sup> Sicherlich muss man diese Aussage etwas differenzierter bewerten. Heinrich von Treitschke wie gezeigt war Reichstagsabgeordneter, Konstantin Frantz ein hoher Beamter im Dienst des Ministeriums für Auswärtige Angelegenheiten. Beide gehörten damit für eine Weile zum aktiven Politikbetrieb. Frantz zog sich aber 1862 zurück, um sich dem Schreiben politischer Aufsätze zu widmen. Treitschke übernimmt nach seinem Ausscheiden aus dem Parlament die Funktion als Hofhistoriograph des preußischen Staates. Schelling hingegen blieb Zeit seines Lebens abseits der aktiven Politik.

<sup>747</sup> Mann und Schopenhauer weichen von diesen Urteilen ab, da sie - wie oben bereits ausgeführt - aus der pessimistischen Zerfallskultur, die sie beobachten, den Staat als pragmatisch und notwendig erachten.

Grundstimmung<sup>748</sup>, die von Desinteresse bis hin zu Ablehnung, Verurteilung reichen kann.

Vor dem Hintergrund der zusammengetragenen Ergebnisse scheint diese These einer Revision unterzogen werden zu müssen. Das Phänomen der Antipolitik ist zu komplex, als dass man es lediglich auf eine pejorative Staatsauffassung zurückführen könnte. Eine Theorie der Antipolitik hat auch die positive Seite des Begriffs in den Blick zu nehmen. Anhand der untersuchten Beispiele verdichten sich einige Muster, die offensichtlich als Kriterien zur Erweiterung des klassischen Begriffsverständnisses herangezogen werden können und die am Anfang der Untersuchung skizzierten Grundzüge ergänzen respektive bestätigen.<sup>749</sup> Antipolitiker stehen erstens zumeist außerhalb der aktiven Politik und nehmen in der Funktion als aufmerksame Beobachter<sup>750</sup> Bezug auf die Geschehnisse ihrer Zeit. „Der Antipolitiker“, schreibt Konrád, „ist kein Repräsentant, sondern ein Hüter der geistigen Macht.“<sup>751</sup> Dabei zeichnet sich zweitens ab, dass Antipolitiker den Staat keinesfalls nur ablehnen und sich zurückziehen, sondern neben ihrer Kritik eigene Vorschläge, Leitideen oder gar Konzepte zur Veränderung der politischen Ordnung vorbringen.<sup>752</sup> Drittens spielt für den antipolitischen Denker das Verhältnis zwischen Staat und Bürger, Mensch und Politik eine besondere Rolle. Je nach anthropologischem Werteverständnis des Autors werden hiernach das Aufgabenfeld und der politische Raum des Staates definiert. Die Forderung nach einem starken Staat korreliert dabei häufig mit einem pessimistischen Menschen- und Gesellschaftsbild wie etwa bei Schopenhauer oder Mann. Überhaupt lässt sich die interessante Beobachtung gewinnen, dass Antipolitiker selten allein für eine radikale Abschaffung des Staates plädieren. Das Gegenteil scheint vielmehr richtig zu sein. So

---

<sup>748</sup> Zu dieser Lesart ließen sich beispielsweise Sandkühler oder Markus Hofmann zählen, die in ihren beiden Untersuchungen den Begriff der Antipolitik einseitig ausdeuten.

<sup>749</sup> Gemeint sind hier die in der Einleitung erwähnten Kriterien, die aus der Forschungsliteratur abgeleitet wurden. Es hat sich erwiesen, dass Schelling sowie die späteren Generationen der Antipolitiker vergleichbare Muster in ihrem politischen Denken aufweisen.

<sup>750</sup> Bei Konrád findet sich hierfür die passende Bemerkung: „Antipolitik heißt Scharfblick.“ (KONRÁD, Antipolitik, S. 214f.)

<sup>751</sup> Ebd., S. 209f.

<sup>752</sup> Konrád fordert zwar in letzter Konsequenz die Abschaffung der Politik, da diese seines Erachtens in den letzten Jahren überhand genommen hätte und sämtliche Bereiche des Lebens kontrolliert. So schreibt er: „Da uns die Politik in fast allen Ecken und Enden des Lebens überschwemmt hat, wünsche ich mir den Rückgang der Flut. Wir müssen unser Leben entpolitisieren, wir müssen uns von der Politik befreien wie von einer Heuschreckenplage.“ (KONRÁD, Antipolitik, S. 211.) Trotz dieser These steht aber auch für Konrád fest, dass der Staat nicht ohne weiteres abzuschaffen ist. Daher relativiert er seine Aussage und spricht etwas weiter im Text davon, dass sich der Staat um seine Angelegenheiten kümmern solle. Der Staat „soll sich überhaupt nicht um Dinge kümmern, die nicht seine Sache sind, sondern Sache der Gesellschaft.“ (KONRÁD, Antipolitik, S. 212.) Der Antipolitiker sorgt sich daher um ein „moralisch-kulturelles Gewicht“, das er dem Staat entgegen halten kann. (Ebd., S. 213.)

finden sich zwar etwa beim frühen Schelling und ebenso bei Nietzsche eindeutige Formulierungen, die auf eine Überwindung des Staates abzielen, jedoch von beiden Autoren im Laufe des Lebens relativiert werden. Schelling tritt in seinen späteren Schriften für den Erhalt des Staates ein, Nietzsche wiederum fordert ein aristokratisches Europa, einen Staat der Besten. Hieraus ließe sich viertens ein weniger stringentes Kriterium deduzieren, dass Antipolitiker wesentlich politisch-konservativer aufgestellt sind, als der Begriff augenscheinlich denken lässt. Diese Beobachtung deckt sich mit den Ergebnissen aus einem Aufsatz von Steffen Dietzsch, wo der Autor die wichtigsten Kriterien konservativen Denkens zusammenträgt.<sup>753</sup> Antipolitik und Konservatismus sind für Dietzsch eng miteinander verknüpft. „Mit der Moderne ist durch die konservative Sensibilität auch das Antipolitische aufgekommen“, schreibt er und ergänzt: Denn „gerade jetzt – im neunzehnten Jahrhundert, da ‚das vorzüglichere Individuum sich auflehnt gegen die ganze Art verderbende Nivellierung‘ – entdeckt der konservative Geist schließlich auch das, was im Gleichgemachten eben verlorenging – Noblesse, Eigensinn, Lebendigkeit, Diskretion, Stil, Leidenschaft, Persönlichkeit, Freiheit. Daß aber daran inmitten unserer uniformen neuen Welt doch dringlich immer wieder zu erinnern ist, das will uns konservatives Denken von Anfang an verdeutlichen. – Es entwickelt dabei etwas, was man früh schon ‚Antipolitik‘ genannt hat.“<sup>754</sup>

An dieser Stelle kann lediglich ein Ausblick auf eine Theorie der Antipolitik gegeben werden, die zu weiteren vertiefenden Untersuchungen anregen soll. Festhalten lässt sich nur so viel, dass die hier benannten auffallenden, charakteristischen Merkmale eine konstruktive Ergänzung für die bislang sprachlich und begrifflich festgelegte Bedeutung der Antipolitik ermöglicht. Somit kann auch die Forschung zum politischen Denken Schellings in ein neues Licht gerückt werden. Denn die Heterogenität und Komplexität Schellings Werk erschwert eine Festlegung auf politische Kategorien wie reaktionär oder liberal, die seine Einstellung zum Staat

---

<sup>753</sup> Vgl. DIETZSCH, STEFFEN, Geistesgeschichtliche Wurzeln der Konservativen Revolution, in: *Sezession*, 44(2011), 18-23.

<sup>754</sup> Ebd., S. 23. Neben der Antipolitik sind es die Reichsidee (und zwar prototypisch hier das literarische Projekt Stefan Georges, die Idee des Geheimen Deutschland) und die Freiheit (bestimmt im lutherischen Sinne als doppelte Wesenseinheit von Freiheit und Pflicht), die für Dietzsch das konservative Denken in Deutschland maßgeblich prägen. In seiner Neuveröffentlichung über die Idee vom „Geheimen Deutschland“, die in Kooperation mit Wilfried Lehrke entstanden ist, baut Dietzsch seine Überlegungen weiter aus. So halten beide Autoren als These fest, dass die Idee vom Geheimen Deutschland inmitten des Triumphs der Nationalpolitik in Europa ein antipolitischer Entwurf von europäischer Zukunft als Einheit im Wort, in Freiheit und im Raum gewesen sei. (Vgl. DIETZSCH, STEFFEN und LEHRKE, WILFRIED, *Geheimen Deutschland. Von Deutschlands europäischen Gründen*, Lindau 2013, S. 6.)

plausibel machen sollen.<sup>755</sup> Unter der vorgeschlagenen Lesart offenbart sich Schelling vielmehr als Antipolitiker, der sich zwischen Modernität und Konservatismus bewegt und also ein breites Spektrum mit seinen politischen Denkansätzen abdeckt. Im nachfolgenden Kapitel soll dieser Gedanke weiter ausgeführt und verdeutlicht werden.

### **6.3 Die Antipolitik Schellings - Zwischen Konservatismus und Modernität**

Schelling als Antipolitiker steht zwischen zwei Spannungsfeldern, die sich am besten mit den Begriffen Modernität und Konservatismus beschreiben lassen. Schellings politisches Denken kann insofern als modern beschrieben werden, als sich bei ihm Überlegungen finden, die nicht nur großen Einfluss auf unmittelbar nachfolgende Autoren hatten, sondern die selbst in der gegenwärtigen Forschung hohe Aktualität besitzen. Andererseits ist Schelling konservativ im Sinne einer stabilisierenden und sich gegen revolutionäre Bewegungen aussprechenden Haltung, die verstärkt in seiner Spätphilosophie zum Tragen kommt.

Die Modernität des Antipolitikers Schelling schlägt an verschiedenen Stellen seines Werkes durch, besonders dann, wenn er in Hinblick auf die politische Wirklichkeit eigene Perspektivwechsel respektive Ideale formuliert. Als Schlagworte sind hier etwa seine Konstruktionen vom Staat als zweite Natur oder vom Staat als Organismus zu nennen. In beiden Fällen bestätigt sich die Annahme der Modernität durch Schellings beispielgebende Sichtweise auf das Verhältnis von Staat und Bürger. Schelling sieht den Staat in der Pflicht, nicht nur ein mechanisch funktionierendes System aufrecht zu erhalten, ein fehlerfreier Mechanismus zu sein, sondern die Interessen der Bürger, der Gesellschaft zu respektieren. Der Mensch ist für Schelling eine eigene Einheit, der Staat wiederum eine Größe vergleichbar einem Organismus, der ohne seine einzelnen Bestandteile, den Menschen, nicht existieren kann. Im genauer untersuchten

---

<sup>755</sup> Auf diesen Aspekt verweist auch der frühe Sandkühler mit Rückgriff auf ein Zitat von Konstantin Frantz. Dieser meint nämlich, dass Schelling weder revolutionär gesinnt war, noch einfach nur konservativ gewesen sei. Sandkühlers Fazit ist indes ein anderes: Lässt sich Schellings Denken überhaupt typologisieren, dann nur insofern als man zwei wesentliche Charakteristika ausmachen kann: Einerseits ist Schellings Denken durch eine gegenwartskritische repressive Konstruktion eines normativen Staates gekennzeichnet, der sich gegen den revolutionären Staat zu richten hat. Andererseits zeigt sich in Schellings politischem Denken eine gegenwartsstabilisierende Apologie der Restbestände der alten Grundordnung, namentlich des monarchischen Staates. Im Übrigen widerspricht dieses Urteil wenig den Befunden der vorliegenden Arbeit. Genau genommen, liegt Sandkühler mit seinen Schlussfolgerungen am Ende seiner Untersuchungen sehr nah am hier vorgestellten Begriff der Antipolitik, dessen wesentliches Merkmal die von Sandkühler beschriebene Dialektik, die doppelte Denkstruktur von Kritik und Restauration, der Äußerung von politischen Idealen ausmacht. (Vgl. SANDKÜHLER, Freiheit und Wirklichkeit, S. 238.)

Zeitraum von 1801 bis 1810 erhärtet sich Schellings Parteinahme zugunsten des Menschen. Die freiheitliche Selbstbestimmung, die individuelle Persönlichkeit und schließlich die religiöse Entfaltung des Menschen müssen von einem Staat als wesentliche Elemente seiner normativen und politischen Ausprägung akzeptiert werden.

Schellings Aussagen sind aufgrund des historischen Kontextes mit Vorsicht zu bewerten. Dennoch greift Schelling hier auf Forderungen zurück, die in ihrer Form einen auffallend neuzeitlichen Charakter haben. Verwiesen wurde unter anderem auf das Beispiel Böckenförde. Ähnlich wie er unterstreicht auch Schelling die Abhängigkeit des Staates vom Engagement seiner Bürger.<sup>756</sup> Doch schon wesentlich früher, namentlich in den Werken von Heinrich von Treitschke, Konstantin Frantz oder aber Nietzsche wird die freiheitliche Entwicklung des Menschen innerhalb politischer Strukturen eingefordert.

Ein weiteres Beispiel Schellings Modernität ist dessen Plädoyer für eine überstaatliche Völkergemeinschaft, eine Kooperation auf staatlicher Ebene, die den Schutz und Frieden unter einander gewährleisten soll.<sup>757</sup> Diese Idee findet sich später unter anderem bei Konstantin Frantz wieder und greift, wenn auch in einer sehr rudimentären und vereinfachten Darstellung, der Institution des Völkerbundes von 1920 oder aber einer Union auf dem europäischen Kontinent vor. Selbst Schellings originelle Analyse von Staat und Person als wechselbedingte Begriffe<sup>758</sup>, die ihre Bedeutung erst durch die Konstitution ihrer Gegensätzlichkeit erhalten, oder Schellings Philosophie der Person weisen erstaunliche Parallelen zu jüngeren

---

<sup>756</sup> Hans-Martin Pawlowski, Stefan Smid und Rainer Specht greifen diesen Gedanken der Freiheit im Vorwort ihres Sammelband ebenfalls auf und unterstreichen, dass Schelling sehr aktuelle Probleme anspricht, mit denen die Leser des 19. Jahrhunderts weniger etwas anfangen konnten. Sie halten fest: „Schelling verweist mehr als andere Philosophen der deutschen Klassik auf den Lastcharakter von Freiheit, Staat und Recht, also auf ein Merkmal, das Lesern des zwanzigsten Jahrhundert unmittelbar zugänglich ist als Lesern des neunzehnten. Zugleich macht er besonders deutlich, daß die Befreiung von der Last des Staates uns nicht von Bindungen entlastet, sondern uns unter die Gewalt von Kräften stellt, die noch schwerer zu kontrollieren und zu ertragen sind als der Staat.“ (PAWLOWSKI, SMID und SPECHT (Hrsg.), Vorwort, in: Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie, S. 10.) Auch Paul Tillich attestiert Schelling besonders für seine Spätphase und Hinblick auf den Existentialismus eine sehr moderne Blickweise, die seiner Zeit voraus gewesen ist. (TILLICH, PAUL, Schelling und die Anfänge des Existentialistischen Protests, in: Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie, hrsg. von demselben, Bd. IV, Stuttgart 1961, S. 144.)

<sup>757</sup> Siehe Kapitel 4.2.4 über „Die Freiheit des Einzelnen gegenüber dem Staat“.

<sup>758</sup> So sein an dieser Stellen noch einmal an Schellings Äußerungen aus der 23. Vorlesung seiner Abhandlung „Philosophie der Mythologie“ erinnert, wo er schreibt: „Denn das ist die erste Wirkung der tatsächlichen Vernunftordnung und weiterhin des Staats, daß er das Individuum zur P e r s o n erhebt. Vor und außer dieser Ordnung gäbe es Individuen, aber keine Person. P e r s o n ist das Subjekt, dessen Handlungen eine Zurechnung zulassen.“ (SW II/I, 536.)

Veröffentlichungen wie etwa jener von Volker Gerhardt zur Untersuchung der politischen Öffentlichkeit auf.<sup>759</sup>

Trotz der zahlreichen Belege für die Modernität des Autors muss Schelling mit Ausnahme seiner Frühphase<sup>760</sup>, belegbar beispielsweise an den Äußerungen im „Ältesten Systemprogramm“ eine weitestgehend konservative Einstellung unterstellt werden, was sein Staatsverständnis betrifft. Mit konservativ ist damit gemeint, dass er zwar den Staat verschiedentlich kritisiert, teilweise verurteilt, dennoch nicht umhin kommt, diesen als Provisorium, als Versuch und zweite Natur zu akzeptieren. Schelling will den Staat nicht abschaffen. Angesichts der äußeren und inneren Bedrohungen wie Krieg oder durch unkontrollierbare Aufstände, Bürgererhebungen oder gar Revolutionen wird der Staat als Schutzinstanz für Schelling eine erforderliche, ja notwendige Bedingung. In seiner Philosophie der Offenbarung 1841/42 nehmen seine konservativen Vorstellungen vom Staat schließlich ein Profil an, das seine in den Jahren zuvor entwickelten Leitideen von Freiheit, Persönlichkeit und Religion zusammenzudenken versucht.<sup>761</sup>

Die Philosophie der Offenbarung kann sogar als Punkt in Schellings Werk begriffen werden, an dem er scheinbar die Kluft zwischen seiner Kritik an der politischen Wirklichkeit mit seinen Idealvorstellungen in einem Gegenmodell zu damaligen Theorien wie dem Liberalismus, Kommunismus oder Sozialismus überwinden will. Sandkühler redet in diesem Fall vom „Gottesstaat der philosophischen Gegen-Revolution“<sup>762</sup>, den Schelling in seiner Spätphilosophie entwickelt wissen will. Liest man Schellings Tagebuch von 1848, dann wird deutlich, dass der Autor nach stabilisierenden, Halt und Ordnung gebenden Mechanismen für die politische Gemeinschaft angesichts der Unruhen und Proteste in Berlin sucht. Diese finden sich ihm zufolge allerdings nicht in den damaligen Forderungen nach einer republikanischen Staatsform. Vielmehr flieht Schelling in eine, wie Sandkühler richtig formuliert, „gegenwartsstabilisierende Apologie der Restbestände der alten Grundordnung“<sup>763</sup>, die konkret also der Monarchie ihre Sympathien ausspricht.

---

<sup>759</sup> Siehe Kapitel 4.3.3 über „die Selbstbildung der individuellen Persönlichkeit“.

<sup>760</sup> Vgl. JACOBS, Schellings politische Philosophie, in: Hasler, Ludwig (Hrsg.), Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und Geschichte. Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling Tagung, Zürich 1979, S. 289. Jacobs stellt heraus, dass Schelling bereits in seiner frühen Schaffensphase von Revolutionsereignisse in Frankreich begeistert war und durchaus als politisch in seiner Philosophie zu werten ist.

<sup>761</sup> Siehe Kapitel 4.4.4 zur „Die Bedeutung der Religion in der Philosophie der Offenbarung“.

<sup>762</sup> SANDKÜHLER, F. W. J. Schelling – Philosophie als Seinsgeschichte und Anti-Politik, S. 205.

<sup>763</sup> Ders., Freiheit und Wirklichkeit, S. 238

Es gibt gute Gründe, dass man in Schellings politischen Stellungnahmen nicht nur eine Relegitimierung der Vergangenheit, ein reaktionäres altständisch-feudales Zurückbesinnen zum sozialen und politischen ancien régime sehen darf. Allerdings reicht Sandkühlers Begriffsauslegung nicht aus, die Antipolitik primär als Negation des Politischen versteht.<sup>764</sup> Schelling, das haben die Ergebnisse gezeigt, ringt in seiner Antipolitik um eigene konstruktive Bestimmungen und Ideen des Politischen, die mal in Richtung Modernität, mal in Richtung Konservatismus ausschlagen. Keinesfalls wird man Schelling gerecht, reduziert man ihn ausschließlich auf eine rückwärtsgewandte, die politische Wirklichkeit verneinende Einstellung. Diesem Trugschluss kann man jedoch anheim fallen, legt man die herkömmliche, einseitige Bedeutung von Antipolitik zugrunde.

#### **6.4 Die Aktualität der Antipolitik**

Das Thema Antipolitik eignet sich nicht nur für eine historisch-philosophische Untersuchung, sondern ist auch in der Gegenwart aktueller denn je. Vor allem in der wiederentdeckten deutschen Protestkultur beispielsweise im Zusammenhang von baulichen Großprojekten wie „Stuttgart 21“ oder dem Flughafen Berlin-Brandenburg, aber auch bei politisch sensiblen Enthüllungen wie dem jüngst bekannt gewordenen NSA Abhörskandal tauchen antipolitische Denk- und Verhaltensmuster auf. Die scheinbar kaum zusammenhängenden Beispiele ähneln sich darin, dass sie Ausdruck einer punktuellen Unzufriedenheit und Kritik an politischen Entscheidungsprozessen darstellen. Getragen und initiiert werden die Protestbewegungen zumeist von engagierten, politisch interessierten Bürgern. Kennzeichnend für diese Bürger ist, dass sie ihre Wut, Empörung, ihre Anliegen zumeist auf Straßen und Plätzen, zumindest überwiegend in außerparlamentarischen Foren organisieren, abseits der institutionalisierten Politik. In ihrem gegen die Politik gerichteten Auftreten, in ihrer Antipolitik, formulieren sie Perspektivwechsel, fordern ein Umdenken und eine Korrektur von politischen Beschlüssen ein.<sup>765</sup> Antipolitik wird hierdurch zu einem

---

<sup>764</sup> Vgl. Ders., F. W. J. Schelling – Philosophie als Seinsgeschichte und Anti-Politik, S. 201.

<sup>765</sup> Diese auffälligen neuen Entwicklungen werden ebenfalls von der Presse aufgenommen und in zahlreichen Artikeln thematisiert. So spricht Heribert Prantl in der „Süddeutschen“ etwa vom „Lob der Unruhe“, von Straßenbewegungen im 19. Jahrhundert, die allesamt meistens positive Veränderungen herbeigeführt hätten und einen Vorbildcharakter für die Gegenwart für sich in Anspruch nehmen können. (Vgl. PRANTL, HERIBERT, Das Lob der Unruhe, Artikel vom 17. Mai 2010, Quelle: [www.sueddeutsche.de/politik/protest-in-deutschland-lob-der-unruhe-1.445078](http://www.sueddeutsche.de/politik/protest-in-deutschland-lob-der-unruhe-1.445078), Stand: 22.07.2013). Der Spiegel spricht in seiner 35. Ausgabe 2010 sogar von einer „Dagegen-Republik“, von einem zahlreichen Aufbegehren von Bürgern gegen die Politik. ([www.spiegel.de/spiegel/print/index-2010-](http://www.spiegel.de/spiegel/print/index-2010-)



Phänomen, das sich als ein sich kurzfristig gegen ein als Missstand empfundenen Ereignis, mit einem spontanen Erheben, zweckgebundenen Demonstrationen, fokussiert, ohne dass die Beteiligten, die Mitwirkenden ihre Ideen und Interessen im Rahmen eines politischen Mandats kanalisieren wollen.<sup>766</sup> Antipolitik ist so zu einer bürgerlichen Kontrollinstanz gegenüber der Politik geworden, die zumeist dann in Erscheinung tritt, wenn die politischen Verantwortlichen scheinbar versagen und nicht mehr die Interessen ihrer Wähler mehrheitlich abbilden.

Antipolitik formiert sich unter dem Postulat, die „richtige“ Politik betreiben zu wollen.<sup>767</sup> Der deutsch-französische Diplomat Stéphane Hessel fasst diese antipolitische Grundstimmung in einem kleinen Aufsatz kurz mit dem Aufruf „Empört Euch“ zusammen.<sup>768</sup> Darin motiviert er jeden dazu, sich gegen Ungerechtigkeiten, Unterdrückungen von Minderheiten, gegen die ökologische Zerstörung des Planeten zu engagieren. Kurt Becker dagegen sieht in der Antipolitik vor allem die Enttarnung und „Deskription politischer Realität“<sup>769</sup>, die Idee und Utopie eng miteinander verknüpft.

Der hier nur exemplarisch, in stark vereinfachten Linien unternommene Versuch, die Aktualität der Antipolitik zur Erklärung z. B. gegenwärtiger Demonstrationsphänomene heranzuziehen, bedarf einer intensiveren, interdisziplinären Untersuchung. So ist z.B. die Frage offen, ob Antipolitik ausschließlich ein elitäres Phänomen ist, das sich auf einige wenige Intellektuelle beschränkt oder durchaus breite Bevölkerungssichten erfasst. Außerdem ist die grundsätzliche Frage zu beantworten, ob und wie sich Antipolitik konstruktiv und strategisch sinnvoll für die Weiterentwicklung der Demokratie nutzen lässt. Wie kann das Potential antipolitischer Denker in parlamentarische Entscheidungsprozesse eingebracht werden? Welche Kommunikationsplattformen bieten sich hierfür an?

Gibt es Fälle, in denen Antipolitiker die Seite wechseln und Politiker werden? Ist vielleicht gerade die Piraten-Partei, die 2011 mit einem herausragenden Ergebnis in

---

35.html, Strand: 22.07.2013.) Oder Tanja Dückers hält in ihrem Artikel in Bezug auf die neuen Politikbewegungen enttäuschend fest: „Es tauchten viele kreative Ideen, gerade im Bereich der Neuen Medien, auf – doch es fehlt an gemeinsamen Großprojekten, an Interessensbündelungen und an politischen Alternativen. Es wäre wünschenswert, dass nicht nur jeweils eklektizistische Grüppchen solitär dieses oder jenes Projekt hier oder dort anprangern.“ (Vgl. DÜCKERS, TANJA, Was ist dran an der "Dagegen-Republik"? Artikel bei „Zeit-Online“ vom 24. Oktober 2010, Quelle: <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2010-11/regierung-sozialpolitik-proteste>, Stand: 22.07.2013.)

<sup>766</sup> Vgl. KONRÁD, Antipolitik, S. 213.

<sup>767</sup> Vgl. FACH, Anti-Politik, S. 14.

<sup>768</sup> Vgl. HESSEL, STÉPHANE, Empört Euch!, Berlin 2011.

<sup>769</sup> BECKERT, KURT E., Anti-Politik – ein Stichwort, zur Diskussion gestellt, in: Anti-Politik. Terrorismus, Gewalt-Gegengewalt, hrsg. von K. E. Becker und H.-P. Schreiner, Nürnberg 1979, S. 9.

das Abgeordnetenhaus von Berlin gewählt wurde, ein Resultat antipolitischer Aktivisten und der Bevölkerung? Und ist nicht vor allem die parlamentarische Domestizierung der Piraten-Partei die eigentliche Erklärung für den eklatanten Rückgang in den Umfragen. Welche Vergleichsbeispiele gibt es in anderen Ländern? Sind zum Beispiel die politischen Aufstände in Ägypten oder Syrien oder in Libyen Ausdruck von Antipolitik? Was unterscheidet Antipolitik von Revolten und Revolutionen?

Die vorliegende Arbeit hatte zum Ziel, den Begriff der Antipolitik einzuführen und primär am Beispiel Schellings zu erläutern, und kann deshalb an dieser Stelle nur aktuelle Phänomene beschreiben, Bezüge herstellen und Fragen formulieren. Es bleibt aber zu hoffen, dass anhand der aufgeworfenen Probleme und Anregungen weitere Arbeiten folgen werden, die entsprechende Antworten geben.

## **7 Quellen- und Literaturverzeichnis**

### **Aus dem Schelling-Nachlass**

Festrede zum Namenstag des Königs von Bayern, in: Schelling Nachlass, Akademie der Wissenschaften Berlin/ Brandenburg, 1. Blatt ohne Datum. NL SCHELLING, Nr. 121.

Schelling an den König von Bayern betreffend der Thronbesteigung, NL SCHELLING, Nr. 157.

Brief Max von Bayern an Schelling, NL SCHELLING, Nr. 833.

### **Primäre Quellen**

Ältestes Systemprogramm, in: Schellingiana Rariora, gesammelt und eingeleitet von Luigi Pareyson, Torino 1977.

ARISTOTELES, Metaphysik, Griechisch-deutsch. Neubearbeitung der Übersetzung von Hermann Bonitz. Mit Einleitung und Kommentar herausgegeben von Horst Seidl. Griechischer Text in der Edition von Wilhelm Christ. Hamburg 2001.

ARISTOTELES, Nikomachische Ethik, hrsg. von Franz Dirlmeier, Berlin 1969.

DERSCARTES, RENÉ, Meditationen. Über die Grundlagen der Philosophie, hrsg. von Artur Buchenau, Hamburg 1994.

FRANZ XAVER VON BAADER, Schriften zur Gesellschaftsphilosophie, hrsg. und eingeleitet von Johannes Sauter, Jena 1925.

FRANZ XAVER VON BAADER, Biografie und Briefwechsel, in: Sämtliche Werke, hrsg. Franz Hoffmann, Bd. 15, Aalen 1987

FICHTE, GOTTLIEB FICHTE, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Reinhard Lauth, Hans Gliwitzky, Hans Jacob, Erich Fuchs, Peter K. Schneider und Günter Zöller, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964.

FRANTZ, KONSTANTIN, Schelling's positive Philosophie, nach ihrem Inhalt, wie nach ihrer Bedeutung für den allgemeinen Umschwung der bis jetzt noch herrschenden Denkweise, Göthen 1879.

FRANTZ, KONSTANTIN, Der Föderalismus als universale Idee, Berlin 1948.

FRANTZ, KONSTANTIN, Die Erneuerung der Gesellschaft und die Mission der Wissenschaft, Berlin 1850, Neudruck Siegburg 1967

FRANTZ, KONSTANTIN, Briefe, hrsg. von Sauter und Hans Elmar Onnau, Wiesbaden 1974.

FRANTZ, KONSTANTIN, Untergang der alten Parteien und die Parteien der Zukunft, Berlin, 1878.

FRANTZ, KONSTANTIN, Ein Wort zur deutschen Frage, hrsg. von Stamm, Berlin/ Leipzig 1930.

HEGEL, GEORG FRIEDRICH, Theorie-Werksausgabe, Eva Moldenhauer und Karl. Markus Michel. (Hrsg.) Frankfurt/ Main 1969.

HEGEL, GEORG FRIEDRICH, Hegels theologische Jugendschriften nach den Handschriften der Königlichen Bibliothek in Berlin, hrsg. von Hermann Nohl, Tübingen 1907.

HEGEL, GEORG FRIEDRICH, Vorlesungen über Rechtsphilosophie, hrsg. von Karl-Heinz Ilting 1818-1831, Bd. 3, § 75, Stuttgart-Bad Cannstatt 1974.

HEINE, HEINRICH, Die romantische Schule, hrsg. von Irmgard Horlbeck Kappler, Leipzig 1972.

HEINE, HEINRICH, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland, Leipzig 1959.

HOBBS, THOMAS, Vom Menschen, Vom Bürger. Elemente der Philosophie, hrsg. von Günter Gawlik, Hamburg 1994.

HÖLDERLIN, FRIEDRICH, Sämtliche Werke und Briefe, hrsg. von Günter Mieth, 4 Berlin/ Weimar 1970.

HUMBOLDT, W. v., Werke in 5 Bd., hrsg. von A. Filtner und K. Giel, Darmstadt 1960.

HUBER, ERNST RUDOLF, Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte, Bd. 1. Deutsche Verfassungsdokumente 1803-1850, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, 1978.

GOETHE, JOHANN, WOLFGANG VON, hrsg. von Siegfried Seidel Werke, Bd. 16, Berlin 1960 ff.

KANT, IMMANUEL, Der Streit der Fakultäten, Leipzig 1992.

KANT, IMMANUEL, Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurtheilung der Beweise deren sich Herr von Leibnitz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienen haben, in: Kants frühere, noch nicht gesammelte kleine Schriften, Lintz 1795.

KANT, IMMANUEL, Kritik der Urteilskraft, mit einer Einleitung und hrsg. von Heiner F. Klemme, Hamburg 2001.

KANT, IMMANUEL, Kritik der reinen Vernunft, hrsg. von Raymund Schmidt, Hamburg 1956.

KANT, IMMANUEL, Kritik der praktischen Vernunft. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Bd. 7, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt/Main 1974.

KANT, IMMANUEL, Zum ewigen Frieden, herausgegeben von Susanne Carwin, Wiesbaden 1945.

KANT, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, in: Kants Werke, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VI, Berlin 1968.

KANT, IMMANUEL, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie. Politik und Pädagogik, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 11, Frankfurt/ Main 1996.

MANN, THOMAS, Betrachtungen eines Unpolitischen, Frankfurt/ Main 1983.

MANN, THOMAS, Große kommentierte Frankfurter Ausgabe. Heinrich Detering, Eckhard Heftrich, Hermann Kurzke, Terence James Reed, Thomas Sprecher, Hans Rudolf Vaget und Ruprecht Wimmer, Frankfurt am Main 2002.

MANN, THOMAS und HEINRICH, Briefwechsel, hrsg. von Ulrich Dietzel, Berlin/ Weimar 1977.

MARKOY, WALDTER und SOBOUL, ALBERT, Markoy, (Hrsg.), Die Sansculotten von Paris. Dokumente zur Geschichte der Volksbewegung (1793-1794), Berlin 1957.

MAXIMILIAN II, König von Bayern und Schelling, Briefwechsel, hrsg. von L. TROST und F. LEIST, Stuttgart 1890.

MÜLLER, ADAM HEINRICH, Elemente der Staatskunst. Öffentliche Vorlesung von Sr. Durchlaucht dem Prinzen Bernhard von Sachsen-Weimar und einer Versammlung von Staatsmännern und Diplomaten im Winter 1808/1809, Bd. 1, Berlin 1809.

NIETHAMMER, FRIEDRICH PHILIPP IMMANUEL, Der Streit des Philanthropinismus und Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichts unser Zeit, Jena 1808.

NIETZSCHE, FRIEDRICH, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München 1999.

NIETZSCHE, FRIEDRICH, Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, hrsg. von Giorgio und Mazzino Montinari, München, Berlin/ New York 1986.

SAVIGNY, FRIEDRICH CARL VON, Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft, Hildesheim 1967.

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, Philosophie der Offenbarung (Paulus Nachschrift), Historische Hintergründe der Berufung Schellings; Schellings Auftreten in Berlin 1841. Dokumente zu Schellings erstem Vorlesungszyklus in Berlin hrsg. von Manfred Frank, Frankfurt/Main 1977.

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809), in: Schriften 1804-1812, hrsg. von Steffen Dietzsch, Berlin 1982.

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, Historisch-kritische Ausgabe. Im Auftrag der Akademie der Wissenschaften, hrsg. von Hans-Michael Baumgartner, Wilhelm G. Jacobs, Herman Krings, Hermann Zeltner. Die Ausgabe erscheint in vier Reihen: Veröffentlichte Werke AA I, Nachlass AA II, Briefe AA III und Nachschriften AA IV.

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, Ausgewählte Werke, hrsg. von Manfred Frank, 6 Bd., Frankfurt/Main 1985.

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, Grundlegung der positiven Philosophie. Münchner Vorlesung WS 1832/1833 und SS 1833, hrsg. von H. Fuhmans, Torino 1972.

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, System des transzendentalen Idealismus, hrsg. und eingeleitet von Walter Schulz, Hamburg 1957.

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, Aus Schellings Leben. In Briefen, hrsg. G. L. PLITT, Bd. 1, 1775-1803, Hildesheim/ Zürich/ New York 2003.

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, Briefe und Dokumente von 1775-1854, hrsg. von Horst Fuhmans, 3 Bd., Bonn 1962-75.

FRIEDRICH WILHELM JOSEPH SCHELLING, Das Tagebuch 1848. Rationale Philosophie und demokratische Revolution. Mit Alexander v. Pechmann und Martin Schraven aus dem Berliner Nachlaß herausgegeben von Hans Jörg Sandkühler, Berlin 1990.

SCHOPENHAUER, ARTHUR, Aphorismen zur Lebensweisheit, Frankfurt/Main und Leipzig 1976.

SCHOPENHAUER, ARTHUR, Die Welt als Wille und Vorstellung, textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Freiherr von Löhneysen, 2. Bd., Frankfurt/ Main 1996.

SCHOPENHAUER, ARTHUR, Parerga und Paralipomena, in: Sämtliche Werke in fünf Bänden, Frankfurt/ Main 1986.

SCHOPENHAUER, ARTHUR, Gesammelte Briefe, hrsg. von Arthur Hübscher, neue stark erweiterte Auflage, Stuttgart/Bad-Cannstatt, 1971.

SPINOZA, BARUCH D., Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes, Abhandlung vom Staate, hrsg. von Carl Gebhardt, Hamburg 1977

TREITSCHKE, HEINRICH V., Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert, zusammengefasst und hrsg. von Heinrich Heffer, Leipzig 1934.

TREITSCHKE, HEINRICH V., Historische und politische Aufsätze, Leipzig 1913.

TREITSCHKE, HEINRICH V., Die Freiheit, Leipzig 1951.

TREITSCHKE, HEINRICH V., Der Socialismus und seine Gönner. Nebst einem Sendschreiben an Gustav Schmoller, Berlin 1875.

TREITSCHKE, HEINRICH V., Unsere Aussichten, in: Preußische Jahrbücher, Bd. 44. 1879

Der erste Vereinigte Preußische Landtag in Berlin 1847, hrsg. von Eduard Bleich, Bd. 1., Berlin 1847.

## Sekundäre Quellen

ALTER, PETER, Nationalismus, in: Neue Historische Bibliothek, hrsg. von Hans-Ulrich Wehler, Frankfurt/Main, 1984.

ARENDT, HANNAH, Was ist Politik? München 1993.

ARENDT, HANNAH, Denktagebuch 1950 bis 1973, [Eintrag vom August 1950], hrsg. von Ursula Ludz und Ingeborg Nordmann, Bd. 1, München/ Zürich 2003

BARKHAUS, ANNETTE, MEYER, MATTHIAS, und ROUGHLY, NEIL, THÜRNU, DONATUR (Hrsg.), Identität. Leiblichkeit. Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens, Frankfurt/Main 1999.

BAUMGARTNER, HANS- MICHAEL und JACOBS, WILHELM G. (Hrsg.), Schellings Weg zur Freiheitsschrift. Legende und Wirklichkeit. Akten der Fachtagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1992, Bd.5, Stuttgart-Bad Cannstadt 1996.

BERGER, SUZANNE und DAEDALUS, Politics and antipolitics in Western Europe in the Seventies, 1979, Vol. 108, p. 27(24).

BIERI, PETER, Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens, Frankfurt/ Main 2005.

BISDORFF, ERNEST, Thomas Mann und die Politik, Luxemburg 1966.

BLAMAUER, MICHAEL, Subjektivität und ihr Platz in der Natur. Untersuchung zu Schellings Versuch einer naturphilosophischen Grundlegung des Bewusstseins, in: Sánchez de Murillo, José, Thurner Martin (Hrsg.), Ursprünge der Philosophie, Bd. 12, Stuttgart 2006.

BLANC, LOUIS, L'organisation du travail, Paris 1840.

BÖCKENFÖRDE, ERNST-WOLFGANG, Staat, Gesellschaft, Freiheit. Studien zur Staatstheorie und zum Verfassungsrecht. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.

BRACKEN, JOSEPH A., Freiheit und Kausalität bei Schelling, Freiburg/ München 1972.

BRAND, CORDULA, Personale Identität oder menschliche Persistenz. Ein naturalistisches Kriterium, Paderborn 2010.

BREIDBACH, OLAF, Die Materialisierung des Ich. Zur Geschichte der Hirnforschung im 19. und 20. Jahrhundert, Frankfurt/ Main 1997.

BREUER, STEFAN, Ästhetischer Fundamentalismus, Stefan George und der deutsche Antimodernismus, Darmstadt 1995.

BUCHHEIM, THOMAS und HERMANNI, FREDRICH (Hrsg.), Alle Persönlichkeit ruht auf einem dunkeln Grunde. Schellings Philosophie der Personalität, Berlin 2004.

BÜCHNER, GEORG und L. WEIDIG, Der Hessische Landbote, Darmstadt 1834, jetzt: hrsg. von Hans Magnus Enzensberger, Frankfurt/ Main 1965.

BUKSINSKI, TADEUSZ, Hegel über das Verhältnis von juridischem Recht und politischer Macht, in: Recht ohne Gerechtigkeit. Hegel und die Grundlagen des Rechtsstaates, hrsg. von Wischke, Mirco und Przylebski, Würzburg 2010.

CARREL, ALEXIS, Der Mensch. Das unbekannte Wesen, Stuttgart 1950.

CESA, CLAUDIO, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, in: Pipers Handbuch der politischen Ideen, hrsg. von Iring Fetscher und Herefried Münkler, München 1986.

- CIRCOURT, ADOLPHE, Souvenirs d'une mission à Berlin en 1848, Paris 1908.
- CORETH, EMERICH; ETHLEN, PETER; SCHMIDT, JOSEF, Philosophie des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1984.
- DAMM, OSCAR FRIEDRICH, Schopenhauers Staats- und Rechtsphilosophie, Diss. Halle 1900.
- DANZ, CHRISTIAN, Christologie als Theorie endlicher Freiheit. Zur Rationalitätsgestalt und zum systematischen Ort von Schellings Christologie, in: Schelling: Zwischen Fichte und Hegel, hrsg. von C. Asmuth und A. Denker sowie M. Vater, Amsterdam 2000, S. 265-286.
- DANZ, CHRISTIAN, Schellings Religionsphilosophie im Kontext der religionsphilosophischen Entwicklungen des Deutschen Idealismus, in: HAHN, ELKE (Hrsg.), Berliner Schelling Studien 2. Berlin 2001, 147-171.
- DICENSO, JAMES J., Kant, religion, and politics, Cambridge 2011.
- DIETZSCH, STEFFEN, Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, Leipzig/ Jena 1978.
- DIETZSCH, STEFFEN, Geistesgeschichtliche Wurzeln der Konservativen Revolution, in: Sezession, 44(2011), 18-23.
- DIETZSCH, STEFFEN, Person und Passion bei Schelling und Nietzsche, oder: Wie ist Freiheit nach Golgatha möglich? In: Existenzphilosophie und Ethik, hrsg. von Hans Feger und Manuela Hackel, Berlin 2014, 271-283.
- DIETZSCH, STEFFEN und LEHRKE, WILFRIED, Geheimes Deutschland. Von Deutschlands europäischen Gründen, Lindau 2013.
- DIRLMEIER, ULF, Kleine deutsche Geschichte, Stuttgart 1995.
- DIRRIGL, MCIHAEL Maximilian II. von Bayern, 1848-1864, 2 Bd., München 1984.
- DOEBER, MICHAEL, Entwicklungsgeschichte Bayerns, Bd. 3, Hrsg. von Max Spindler, München 1931.
- EAGLETON, TERRY, Ästhetik, Die Geschichte ihrer Ideologie, Stuttgart und Weimar 1994.
- EHMER, Konstantin Frantz. Die politische Gedankenwelt eines Klassikers des Föderalismus, Rheinfelden 1988.
- EHRHARDT, WALTER E., Schelling Leonbergensis und Maximilian II. von Bayern. Lehrstunden der Philosophie. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.
- EHRHARDT, WALTER E., Selbstorganisation als Metapher, in: Heuser-Kessler und Wilhelm G. Jacobs (Hrsg.), Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial- und Geisteswissenschaften, Bd. 5, Berlin 1994, S. 27-32.
- FACH, WOLFGANG, (Hrsg.), Anti-Politik, Leipzig 1997.
- FISCHER, NORBERT (Hrsg.), Kants Metaphysik und Religionsphilosophie, Hamburg 2004.
- FRANK, MANFRED, Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis. Essays zur analytischen Philosophie der Subjektivität, Stuttgart 1991.
- GADAMER, HANS-GEORG, Nachwort seiner Edition von Herders „Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit“, Frankfurt a.M. 1967.
- GEORGII-GEORGENAU, E. E. (Hrsg.), Karl Herzog von Württemberg, o. O. 1886.
- GÖRTEMAKER, MANFRED, Thomas und die Politik, Frankfurt/ Main 2005.
- FERGUSON, JAMES, The anti-politics machine: "development," depoliticization, and bureaucratic power in Lesotho - 8. printing. - Minneapolis [u.a.] : Univ. of Minnesota Press, 2007 (2007).

FOLKERS, HORST, Zum Begriff des Individuums in der Identitätsphilosophie Schellings, in: Hans Michael Baumgartner und Wilhelm G. Jacobs (Hrsg.), Philosophie der Subjektivität? Zur Bestimmung des neuzeitlichen Philosophierens. Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989, Stuttgart-Bad Cannstadt 1993, S. 403-409.

FRANK, MANFRED, Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie, I. Teil, Frankfurt/Main 1982.

FRANK, MANFRED und KURZ, GERHARD (Hrsg.), Materialien zu Schellings Anfängen, Frankfurt/Main 1975.

FISCHER, KUNO, F. W. J. Schelling, Heidelberg 1872.

FRÜHWALD, WOLFGANG, Schelling und die Dichter, in: Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 96 (1989), 328-342.

FUHRMANS HORST, Schellings letzte Philosophie. Die negative und die positive Philosophie im Einsatz des Spätidealismus, Berlin 1940.

FUHRMANS, HORST, Schellings Philosophie der Weltalter. Schellings Philosophie in den Jahren 1806-1821. Zum Problem des Schellingschen Theismus, Düsseldorf 1954.

FUHRMANS, HORST und LIESLOTTE LOHRER (Hrsg.), Schelling und Cotta, Briefwechsel 1803-1849, Leipzig 1870.

GERHARD, MYRIAM, Von der Materie der Wissenschaft zur Wissenschaft der Materie. Schellings Naturphilosophie im Ausgang der Transzendentalphilosophie Kants und Fichtes und ihre Kritik einer systematischen Bestimmung des Verhältnisses von Natur und Vernunft, Erfahrung und Denken Bd. 89, hrsg. v. D. Frede, V. Gerhardt, O. Höffe, B. Kanitschneider, O. Schwemmer u. W. Vossenkuhl, Berlin 2002.

GERHARDT, Volker, Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins, München 2012

GIESE, GERHARDT, Hegels Staatsidee und der Begriff der Staatserziehung, Halle/Saale 1926.

GOEDERT, GEORGES und NUSSBAUMER-BENZ, USCHI (Hrsg.), Nietzsche und die Kultur – ein Beitrag zu Europa? Hildesheim, Zürich/ New York 2002.

GUSCHWA, MICHAEL, Dialektik und philosophische Geschichtserzählung beim späten Schelling, in: Studien zur Phänomenologie und Praktischen Philosophie, hrsg. unter anderen von Hans-Helmuth Gander, Lore Hühn, Bd. 22, Diss. Würzburg 2013.

HABERMAS, JÜRGEN, Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes, in: Ders., Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien (1963), Frankfurt/ Main 1971, 172-227.

HAHN, ELKE (Hrsg.), Berliner Schelling Studie. Negativität und Positivität als System, Berlin 2009.

HAYM, RUDOLF, Die romantische Schule. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Geistes, Berlin 1920.

HENNIGFELD, JOCHEN und SETWART, JON, Kierkegaard und Schelling. Freiheit, Angst und Wirklichkeit, Berlin 2003.

HERRMANN, BERND, Der heitere Verräter. Thomas Mann – Aspekte seines politischen Denkens, Stuttgart 2003.

HESSEL, STÉPHANE, Empört Euch!, Berlin 2011.

HEUß, ALFRED, Theodor Mommsen und das neunzehnte Jahrhundert, Kiel 1956, S. 199-202.

HEUß, THEODOR, Einleitung zu Bismarcks Gedanken und Erinnerungen, Berlin 1951.



HÖBUSCH, HARALD, Thomas Mann. Kunst, Kritik, Politik 1893-1913, Tübingen 2000.

HÖFFE, OTFRIED und PIEPER, ANNEMARIE (Hrsg.), Über das Wesen der menschlichen Freiheit, Berlin 1995.

HOFMANN, MARKUS, Über den Staat hinaus. Eine historisch-systematische Untersuchung zu F. W. J. Schellings Rechts- und Staatsphilosophie, in: Zürcher Studien zur Rechtsgeschichte, hrsg. von M. T. Fögen, C. Schott, M. Senn und P. Weimar, Bd. 37, Zürich 1999.

HOJER, ERNST, Die Bildungslehre des F. I. Niethammers. Ein Beitrag zur Geschichte des Neuhumanismus, Frankfurt/ Berlin/ Bonn 1965.

HOLLERBACH, ALEXANDER, Der Rechtsgedanke bei Schelling. Quellenstudien zu seiner Rechts- und Staatsphilosophie, Frankfurt/Main 1957.

HOLZ, KLAUS, Nationaler Antisemitismus. Wissenssoziologie einer Weltanschauung, Hamburg 2001.

HUGUET, MONTSERRAT G. Freiheit, in: Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, hrsg. Hans-Jörg Sandkühler, Bd. 2, Hamburg 1990, 285-306.

HÜNTELMANN, RAFAEL, Schellings Philosophie der Schöpfung. Zur Geschichte des Schöpfungsbegriffes, Dettelbach 1995.

JACOBS, WILHELM G., Zwischen Revolution und Orthodoxie? Schelling und seine Freunde am Stift und an der Universität Tübingen. Texte und Untersuchungen, Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.

JACOBS, WILHELM G., Schelling lesen, Stuttgart 2004.

JÄGER, GERTRUD, Schelling und Deutschland, Diss. Heidelberg 1939 (ungedr.).

JÄHNIG, DIETER, Schelling. Die Kunst in der Philosophie, 2. Bd., Pfullingen 1966 und 1969.

JASPERS, KARL, Schelling. Größe und Verhängnis, München 1955.

JASPERS, KARL, Schellings Größe und Verhängnis, in: Studia philosophica, 1994, Bd. 14, 12-38.

JÜRGENSEN, SVEN, Freiheit in den Systemen Hegels und Schellings, in: Epistemata: Reihe Philosophie, Bd. 158, □Würzburg 1997.

KIERKEGAARD, SÖREN, Tagebücher, hrsg. von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes, übersetzt von Hans Martin Junghans, Bd. 3, Simmerath 2003.

KIRCHHOFF, JOCHEN, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, Hamburg 1982.

KERNER, JUSTINUS, Gesammelte Werke, hrsg. von Raimund Pissin, 6 Bd. Berlin/ Leipzig 1913.

KLAU, GERHARD, F. W. J. v. Schellings Staatslehre, eine Untersuchung ihres systematischen Wertes für die Staatswissenschaften, 1923 (ungedr.).

KNATZ, LOTHAR, Schellings Freiheitsschrift und ihre Quellen, in: Hrsg. von Hans Michael Baumgartner und Wilhelm G. Jacobs, Akten des 1. Kongresses der Internationalen Schelling-Gesellschaft 1989, Stuttgart 1993, 469-479.

KOBUSCH, THEO, Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild, Freiburg, Basel, Wien 1993.

KONRÁD, GYÖRGY, Antipolitik. Mitteleuropäische Meditationen, Frankfurt/ Main 1985.

KONRÁD SAN DIEGO, Antipolitics, an essay, Harcourt, Brace, Jovanich, 1984.

KOßLER, MATTHIAS, (Hrsg.), Politik und Gesellschaft im Umkreis Arthur Schopenhauers, Würzburg 2008.

KRAUS, ANDREAS, Ringen um die kirchliche Freiheit – Maximilian II., in: Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd.3, Vom Reichsdeputationshauptschluss bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, hrsg. von Walter Brandmüller, St. Ottilien 1991, 167-204.

KRAUS, Geschichte Bayerns. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, München 1983.

KÜPPERS, BERND-OLAF, Die Natur als Organismus. Schellings frühe Naturphilosophie und ihre Bedeutung für die moderne Biologie, Frankfurt/Main 1992.

LANGER, ULRICH, Heinrich von Treitschke. Politische Biographie eines deutschen Nationalisten, Düsseldorf 1998.

LAUXTERMANN, PAUKUS F. H., Konstantin Frantz. Romantik und Realismus eines politischen Außenseiters, Wolters-Noordhoff 1978.

LEMBCKE, OLIVER W., Staat und Verfassung bei Hegel, in: Der Staat – eine Hieroglyphe der Vernunft, hrsg. von Walter Pauly, Baden-Baden 2009.

LENZ, MAX, Der Streit um die akademische Nachfolge Hegels in Berlin, in: Schelling. Philosophie der Offenbarung, hrsg. von Manfred Frank, 471-485.

LIEBESSCHÜTZ, HANS, Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber, Tübingen 1967.

LOSURDO, DOMENICO, Von Louis Philippe bis Louis Bonaparte, in: Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie, hrsg. von Wilhelm G. Jacobs, Giuseppe Orsi, Otto Pöggeler und Wolfgang H. Schrader, Stuttgart 1989, 227-254.

LUKÁCS, GEORG, Die Zerstörung der Vernunft - Der Weg des Irrationalismus von Schelling zu Hitler, Berlin/ Weimar 1941.

MANN, THOMAS, Betrachtungen eines Unpolitischen, Frankfurt/ Main 1983.

MANN, GUNTER (Hrsg.), Biologismus im 19. Jahrhundert, Stuttgart 1973.

MARTY, FRANCOIS und RICKEN, FRIEDO, Kant über Religion, Stuttgart 1992.

MAYER, MATTHIAS (Hrsg.), Also sprach Zarathustra? West-östliche Spiegelungen im kulturgeschichtlichen Vergleich, Würzburg 2006.

MEINECKE, FRIEDRICH, Die deutsche Katastrophe. Betrachtungen und Erinnerungen, Wiesbaden 1946.

METZGER, WILLHELM, Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus, 1917.

MICHAEL, WOLFGANG, Ranke und Treitschke und die deutsche Einheit. Eine Festrede gehalten bei der Reichsgründungsfeier der Universität Freiburg i. Br. am 18. Januar 1922, Berlin/ Leipzig 1922.

MICHAEL, WOLFGANG, Thomas Mann. Auf dem Weg zur Politik, Bern 1985.

MISCHER, SIBILLE, Der verschlungene Zug der Seele. Natur, Organismus und Entwicklung bei Schelling, Steffens und Oken. Würzburg 1997, S. 59-98.

MÖCKEL, CHRISTIAN, Lebendige ‚Idee‘ kontra toter ‚Begriff‘. Adam Müller und seine organische Staatsauffassung, in: Jahrbuch für Lebensphilosophie des 18. und 19. Jahrhunderts, hrsg. von Robert Josef Kozljanič, München 2008, 69-82.

MOMMSEN, THEODOR, Auch ein Wort über unser Judentum, 4. Auflage, Berlin 1880, in: Der Berliner Antisemitismusstreit, hrsg. von Boelich, Walter, Frankfurt/ Main 1988.

MULGAN, G. J., Politics in an antipolitical age, Cambridge 1994.

MÜLLER-LÜNESCHLOß, VICKI, „200 Jahre Stuttgarter Privatvorlesungen“, in: Akademie Aktuell, 4(2010), 34-39.

MÜLLER-LÜNESCHLOß, VICKI, Über das Verhältnis von Natur und Geisterwelt. Ihre Trennung, ihre Versöhnung, Gott und den Menschen. Eine Studie zu F. W. J. Schellings „Stuttgarter Privatvorlesungen“ nebst des Briefwechsels Wangenheim-Niederer-Schelling der Jahre 1809/1810, Stuttgart-Bad-Cannstatt 2012.

OBERREUTER, HEINRICH und RUPRECHT WIMMER, Thomas Mann, die Deutschen und die Politik, München 2008.

OTTMANN, HENNNING, Philosophie und Politik bei Nietzsche, Berlin/ New York 1987.

PAUEN, MICHAEL, Was ist der Mensch? Die Entdeckung der Natur es Geistes, München 2007.

PAUEN, MICHAEL, Selbstbewusstsein: Ein metaphysisches Relikt? Philosophische und empirische Befunde zur Konstitution von Subjektivität. In: Newen, Albert, Vogeley, Kai, Selbst und Gehirn, Menschliches Selbstbewusstsein und seine neurobiologischen Grundlagen. Paderborn 2000.

PAETZOLD, HEINZ und SCHNEIDER, HELMUT (Hrsg.), Schellings Denken der Freiheit, Kassel 2010.

POPPER, KARL R. und ECCLES, Das Ich und sein Gehirn, München/ Zürich 1984.

POTHAST, ULRICH, Über einige Fragen der Selbstbeziehung, in: Philosophische Abhandlungen, Bd. 36, Frankfurt/ Main 1971.

PROBST, LOTHAR, What's left? Antipolitics and the Decline oft he East German Citiziens'. Movement in Postunification Germany, New German Critique, 1997 (72), pp. 137-149.

PUTTALAZ, FRANCOIS-XAVIER und SCHUMACHER, BERND N. (Hrsg.), Der Mensch und die Person, Darmstadt 2008

QUANTE , MICHAEL, Person, Berlin 2007.

RAGER, GÜNTER, (Hrsg.), Beginn, Personalität und Würde des Menschen, München 1997.

REPP, KEVIN, Reformers, critics, and the paths of German modernity. Anti-politics and the search for alternativs, Cmabridge 2000.

ROBRA, KLAUS, Und weil der Mensch Person ist. Person-Begriff und Personalismus im Zeitalter (Welt-) Krisen, Essen 2003.

ROSENKRANZ, KARL, Schelling. Vorlesungen, gehalten im Sommer 1842 an der Universität zu Königsberg, Danzig 1843.

ROSENZWEIG, FRANZ, Hegel und der Staat, hrsg. von Frank Lachmann, Berlin 2010.

RÜMELIN, FRANK, Schellings Naturphilosophie in ihrer Wirkung auf die liberale Staatslehre, Diss., Giessen 1925.

SANDKÜHLER, HANS-JÖRG, Freiheit und Wirklichkeit, Zur Dialektik von Politik und Philosophie bei Schelling, Frankfurt/Main 1968.

SANDKÜHLER, HANS-JÖRG, Schelling, in: Handbuch des Deutschen Idealismus, hrsg. von demselben Stuttgart/ Weimar 2005, 194-198.

SANDKÜHLER, HANS-JÖRG, Geschichtsphilosophie als Theorie des historischen Subjekts. Wissenschaftsgeschichtliche Überlegungen zu Schellings früher Philosophie, in: Schelling. Seine Bedeutung für eine Philosophie der Natur und Geschichte, Referate und Kolloquien der Internationalen Schelling-Tagung Zürich 1979, hrsg. Ludwig Hasler, Stuttgart 1981.

SANDKÜHLER, HANS-JÖRG, F. W. J. Schelling, Frankfurt/ Main 1984.

SANDKÜHLER, HANS-JÖRG, F. W. J. Schelling – Philosophie als Seinsgeschichte und Anti-Politik, in: Die praktische Philosophie Schellings und die gegenwärtige Rechtsphilosophie, hrsg. von Wilhelm G. Jacobs, Guiseppe Orsi, Otto Pöggeler und Wolfgang H. Schrader, Stuttgart 1989, 255-272.

SCHAEFER, WILHELM LUDWIG, Schellings Bildungsideal und dessen Einfluss auf die zeitgenössische Pädagogik in Bayern, Diss., Bonn 1922.

SCHEDLER, ANDREAS, The end of politics. Exploration into Modern Antipolitics, London 1997.

SCHEDLER, ANDREAS, The Politics of Antipolitics, Politische Vierteljahrsschrift, 1993, Vol. 34 (2), pp. 459-477.

SCHMIED-KOWARZIK, WOLFDIETRICH, Schellings Idee einer Naturphilosophie. Ein noch heute herausforderndes Projekt, in: Information Philosophie, hrsg. von Peter Moser, 2 (1999).

SCHMIDT-WALTER u.a., Deutsche Geschichte, Bd. 4, Die bürgerliche Umwälzung von 1789 bis 1871, Köln 1984.

SCHNABEL, FRANZ, Bismarck und die Nationen, In: La Nouvelle Clio 1, Brüssel 1949, S. 87-102.

SCHNEIDER, ANATOL, Personalität und Wirklichkeit. Nachidealistische Schellingrezeption bei Immanuel Hermann Fichte und Christian Hermann Weiße, Würzburg 2001.

SCHÖNHERR-MANN, HANS-MARTIN (Hrsg.), Der Wille zur Macht und die „große Politik“, Baden-Baden 2010.

SCHÖNFELD, WALTHER, Grundlegung der Rechtswissenschaft, Stuttgart/ Köln 1951. Vgl. aber auch schon „Der deutsche Idealismus und die Geschichte“, 1936, S. 47 f. Oder: Über die Heiligkeit des Rechts, Göttingen 1957.

SCHRAVEN, MARTIN, Philosophie und Revolution. Schellings Verhältnis zum Politischen im Revolutionsjahr 1848, in: Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus, hrsg. u. a. von Fichte-Kommission der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (München), Bd. 11, Stuttgart 1989.

SCHUBERT, KLAUS; KLEIN, MARTINA, Das Politiklexikon, 4. Auflage, Bonn 2006.

SCHULZ, WALTER, Freiheit und Geschichte in Schellings Philosophie, in: Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph., Philosophische Untersuchungen über das Wesen der Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, hrsg. von Walter Schulz, Frankfurt/Main 1988.

SCHULZ, WALTER, in: Schelling, F. W. J., System des transzendentalen Idealismus, hrsg. von Walter Schulz, Hamburg 1957.

SCHÜTZ, WILHELM WOLFGANG, Antipolitik, Köln, Berlin 1969.

SHENZHI, LI, The Power of the Powerless and the Politics of Antipolitics, Contemporary Chinese thought, Winter 2001-2002, Vol. 33(2), p. 5-13.

SHESTAKOVA, JULIA, Philosophie als Erinnerung. Dimensionen des Erinnerungsbegriffs im Anschluss an Schelling, in: Philosophie aktuell, hrsg. von Jürgen Manemann, Bd. 11., Diss., Berlin 2012.

SHIEBUYA, RIE, Individualität und Selbstbildung. Schellings Weg zur Selbstbildung der Persönlichkeit (1801-1810), Paderborn 2005.

SING, ACHIM, Die Wissenschaftspolitik Maximilians II. von Bayern (1848-1864). Nordlichter Streit und gelehrtes Leben in München, Diss., Berlin 1996.

SLOTERDIJK, PETER (Hrsg.), Philosophie Jetzt! Schelling, ausgewählt und vorgestellt von Michaela Boenke, München 1995.

SLOTERDIJK, PETER, Du mußt dein Leben ändern. Über Anthrotechnik, Frankfurt/Main 2009.

SPAEMANN, ROBERT, Freiheit, in: „Historisches Wörterbuch der Philosophie“, hrsg. Joachim Ritter u. a., Bd. 2, Basel 1972, 1088-1098.

SPINDLER, MAX, (Hrsg.), Bayerische Geschichte im 19. und 20. Jahrhundert. 1800-1970, 2. Bd., München 1978.

SPTTA, DIETRICH, Die Staatsidee Wilhelm von Humboldts, in: Schriften zur Rechtsgeschichte, Heft 14, Berlin 2004.

STÖRIG, HANS-JOACHIM, Schelling, in: Kleine Weltgeschichte der Philosophie, hrsg. von Ders., Frankfurt/Main 2004.

STRIET, MAGNUS, „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“. Bleibende Relevanz und Grenzen von Kants Religionsphilosophie, in: Kant und die Theologie, hrsg. von Ders. und Geog Essen, Darmstadt 2005.

STURMA, DIETER, Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität, Paderborn, München, Wien, Zürich 1997.

TEICHLER, ANNE, Appell an die Vernunft. Thomas Mann - ein politischer Schriftsteller? Magisterarbeit; S. 52. Quelle: <http://tinyurl.com/lol5fxq>, Stand: 8. Juli 2013.

TILLICH, PAUL, Schelling und die Anfänge des Existentialistischen Protests, in: Philosophie und Schicksal. Schriften zur Erkenntnislehre und Existenzphilosophie, hrsg. von Demselben, Bd. IV, Stuttgart 1961, S. 133-144.

TILLIETTE, XAVIER, Schelling, Stuttgart 2004.

TILLIETTE, XAVIER, Schellings Wiederkehr? In: Schelling. Einführung in seine Philosophie, hrsg. von Hans Michael Baumgartner, Freiburg/München 1975, 161-172.

ULLRICH, HORST, Schellings Spätphilosophie und die zeitgenössische Kritik. Zur Wirkungsgeschichte von Engels' Streitschriften gegen den alten Schelling, in: Natur – Kunst – Mythos. Beiträge zur Philosophie F. W. J. Schelling, hrsg. von Steffen Dietzsch, Berlin 1978, 194-216.

WALLAT, HENDRIK, Philosophie des Abgrunds – Abgrund der Philosophie. Friedrich Nietzsches Denken im Spannungsfeld von Ästhetik, Metaphysik(kritik) und Politik, in: Philosophie Gespräche, Heft 22, Berlin 2012.

WEISCHEDEL, WILHELM, Die philosophische Hintertreppe. Die großen Philosophen im Alltag und Denken, München 1957.

WEISSBERG, LILIANE, Weimar and Jena. Goethe and the New Philosophy, in: Goethe und das Zeitalter der Romantik, hrsg. von Walter Hinderer, Würzburg 2002.

WENGER, PAUL W., Wer gewinnt Deutschland? *Kleinpreußische Selbstisolierung oder mitteleuropäische Föderation*“, Stuttgart-Degerloch 1959.

WHISTLER, DANIEL, Schelling's Theory of symbolic language, Oxford 2013.

WINKLER, HEINRICH-AUGUST, Der lange Weg nach Westen, Bd.1, Bonn 2006.

WITTGENSTEIN, LUDWIG, Philosophische Untersuchungen, Frankfurt/ Main 1969.

WITTGENSTEIN, LUDWIG, Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften, hrsg. von Joachim Schulte, Frankfurt/ Main 1989.

WOLTERS, GEREON, Schelling, in: Enzyklopädie. Philosophie und Wissenschaftstheorie, hrsg. von Jürgen Mittelstraß, Bd. 3, Stuttgart/ Weimar 2004.

WUCHER, ALBERT, Theodor Mommsen, Geschichtsschreibung und Politik, Göttingen 1956.

VOSSLER, OTTO, Die Revolution von 1848 in Deutschland, Frankfurt/ Main 1967.

ZANTWILJIK, TEMILO VAN, Pan-Personalismus. Schellings transzendente Hermeneutik der menschlichen Freiheit, Stuttgart-Bad Cannstadt 2000.

ZELTNER, HERMANN, Schelling, Stuttgart 1954

## **Internetlinks**

DÜCKERS, TANJA, Was ist dran an der "Dagegen-Republik"? Artikel bei „Zeit-Online“ vom 24. Oktober 2010, Quelle: <http://www.zeit.de/gesellschaft/zeitgeschehen/2010-11/regierung-sozialpolitik-proteste>, Stand: 22.07.2013.

PRANTL, HERIBERT, Das Lob der Unruhe, Artikel vom 17. Mai 2010, Quelle: [www.sueddeutsche.de/politik/protest-in-deutschland-lob-der-unruhe-1.445078](http://www.sueddeutsche.de/politik/protest-in-deutschland-lob-der-unruhe-1.445078), Stand: 22.07.2013.

[www.spiegel.de/spiegel/print/index-2010-35.html](http://www.spiegel.de/spiegel/print/index-2010-35.html), Stand: 22.07.2013.